This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

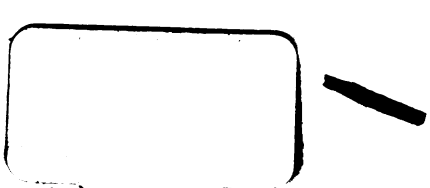
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

HDI
HW 287K Z

KE 732 (IV) Pl. 375



Liturgische Abhandlungen.

Die ursprüngliche
Gottesdienst-Ordnung

in

den deutschen Kirchen

lutherischen Bekenntnisses,

ihre

Destruction und Reformation.

Von

Dr. Th. Kliefoth,

Oberkirchenrath.

Zweiter Band.

Zweite, beträchtlich erweiterte Auflage.

Schwerin.

Verlag der Stiller'schen Hof-Buchhandlung.

(Didier Otto.)

1859.

KE732(IV)

HARVARD COLLEGE LIBRARY
GIFT OF
DR. JOHN RATHBONE OLIVER
AUGUST 4, 1941

Vorwort.

In dem Vorwort zum vorigen ersten Bande sprach ich die Absicht aus, in dem vorliegenden zweiten Bande die Geschichte des Gemeindegottesdienstes von Cyprian bis zur Reformation zu geben. Bei der Ausarbeitung jedoch stellte sich das Material als so umfänglich heraus, daß Ein Band es nicht aufzunehmen vermochte: ich mußte diesen zweiten Band zu zwei Bänden erweitern. Der vorliegende zweite Band giebt nun die Geschichte der älteren griechischen, der africanischen, mailändischen, spanischen und fränkischen Liturgie. Der dritte Band, der dann die Geschichte der römischen Liturgie geben und bis auf die Reformation herabführen soll, wird dem vorliegenden auf dem Fuße folgen.

Schwerin, den 4. Mai 1859.

Dr. Th. Kliefoth.

III.

Der römisch-mittelalterliche Cultus.

Diese Ueberschrift dieses Abschnitts bedarf einer Rechtfertigung, sofern sie in Aussicht stellt, daß unsere Darstellung sich von nun an auf die Beschreibung der geschichtlichen Entwicklung der Liturgie in nur einem Theile der christlichen Kirche verengen wird. Diese Rechtfertigung wird zugleich als die Einleitung in den vor uns liegenden Abschnitt der Geschichte des kirchlichen Cultus dienen. Eine solche Einleitung aber ist nöthig, da wir mit dem Zeitpunkte, den unsere Untersuchung nunmehr erreicht hat, nemlich mit dem Anfange des 4ten Jahrhunderts, in eine nach allen Seiten hin merklich veränderte kirchliche Umgebung eintreten.

Schon die innerlichsten Factoren der Entwickelung der Liturgie zeigen sich in den folgenden Jahrhunderten anders als in den drei ersten bestimmt. Bis dahin, kann man sagen, war es das Christenthum in seiner Totalität und Naivetät gewesen, was sich in den bisherigen liturgischen Bildungen gestaltet hatte. Von nun an trat die Liturgie entschieden unter die Einwirkung und in den Dienst des Dogma, und der einzelnen successive in die Entwickelung eintretenden Dogmen. Die Liturgie ist nicht allein und nicht zuerst Selbstdarstellung des Glaubens der Gemeine; das gilt nur von den sacrificiellen Bestandtheilen der Liturgie. Vielmehr ist die Liturgie vor Allem Lehrmittel; die Kirche faßt das Wort Gottes in die liturgischen Formen, Formulare, Gesänge, Hymnen, Gebete,

und tritt damit unter die Gemeinde, sie zu lehren. Davon ist die nothwendige Folge, daß die Kirche sich angelegen sein lassen muß, die Entwickelung ihrer Liturgie in Uebereinstimmung mit ihrer Lehrentwickelung zu erhalten, ihrer sich bekenntnißmäßig feststellenden Lehre auch in der Liturgie ihren entsprechenden Ausdruck zu schaffen, das von ihrer Lehre Abweichende aus derselben fern zu halten, die bisherige liturgische Formel, wenn ihre Präcision der fortgeschrittenen Lehrentwickelung nicht mehr genügt, durch eine präcisere zu ersetzen. So geschah es, daß die Entwickelung der Liturgie von da ab, als seit dem Ende des 3ten Jahrhunderts die Dogmenbildung in einer nie zuvor und nachher kaum da gewesenen Energie begann, in die Lehrentwickelung hineingezogen ward. Arianer und Semiarianer, Monophysiten und Monotheleten, Pelagianer und Semipelagianer suchten die unbestimmteren Ausdrücke der früheren liturgischen Formulare für sich zu nützen, ihre Formeln in die liturgischen Formeln hinein zu tragen, durch neue, von ihnen verfaßte Formulare, Hymnen, gottesdienstliche Vornahmen zu wirken; die orthodoxe Kirche folgte in dem Allen von ihrem Standpunkte aus den Häretikern nach, und überwachte überdem durch ihre Bischöfe und Concilien die schriftstellerische liturgische Thätigkeit der Privaten und das Hineinziehen privatim entstandener liturgischer Productionen in den kirchlichen Gebrauch auf das Sorglichste; wie das aus der allgemeinen Kirchengeschichte hinreichend bekannt ist. Das Resultat war die schwerere dogmatische Erfüllung des Inhalts, die genauere Feststellung der Formen, die präcisere Fassung der Formulare der Liturgie.

Wir haben anderer Seits gesehen, wie durch und mit Cyprian die Grundanschauung von der Bedeutung des Gottesdienstes eine andere ward, wie der Gottesdienst hinfort nicht sowohl als die Mittheilung des Wortes und Sacramentes an die dasselbe mit Gebet empfangende Gemeinde, sondern als ein Handeln der Gemeinde durch den sacerdos und des sacerdos für die Gemeinde vor und gegen Gott angesehen wurde. Je mehr diese Grundanschauung sich practisch durch-

bildete, um so mehr mußte die Form des Gottesdienstes die drastische, ja dramatische werden. Bisher war das hauptsächlichste Darstellungsmittel für den Gottesdienst das Wort gewesen, man hatte gelehrt und gebetet; dies Moment des Lehrhaften trat zurück, die Handlung und mit der Handlung das Dramatische trat in den Vordergrund, der Gottesdienst bewegte sich in ausdrucksvollen Riten, in significanten Ceremonien, in symbolischen Vornahmen, in der pompa der Aufzüge, Processionen, Actionen fort, so daß er selbst die Costümirung, den Wechsel der Amtskleidung der fungirenden Personen je nach dem Fortschritte der Action, nicht verschmähte; und das Darstellungsmittel des Wortes trat zum großen Theil in die Stellung der exprimirenden Formel zurück, welche erläuternd die Action begleitete. Wie sehr dies der Fall war, beweist Folgendes: Es würde völlig unmöglich sein, sich ein Bild von der römischen Messe zu machen, wenn man bloß die Reihe der Worte ansehen wollte, welche in derselben gesprochen, gesungen, gebetet werden, und welche das sogenannte Sacramentarium und Antiphonarium angeben; sondern man wird vor allen Dingen den ordo missae, die sogenannten Rubriken, d. h. die Vorschriften Dessen ansehen müssen, was die fungirenden Personen im Verlaufe der Messe successive unter Begleitung jener Worte zu thun haben. Die Folge hievon war natürlich ein überaus großer Reichthum der Formentwickelung.

Diese Formentwickelung ist nun zuvörderst dadurch bestimmt worden, daß man dabei mehr oder weniger den alttestamentlichen Tempeldienst zum Muster nahm. Die Lehre vom Sacerdotium, die Lehre vom Opfer im Abendmahl, wie sie sich seit Cyprian in der Kirche ausbildete, mußte hierauf von selbst hintreiben. Im Abendlande erhielt dies Nachahmen des A. T. noch einen weiteren mächtigen Impuls, als dasselbe von den Barbaren überfluthet wurde, der Kirche die Sittigung derselben zufiel, und sie damit allerdings in die Nothwendigkeit kam, auch das Gesetz zu handhaben. So sehen wir denn von nun an in steigendem Maaße nicht bloß

altteſtamentliche Theorien von Prieſterthum und Opfer, ſondern auch altteſtamentliche Einzelbeſtimmungen für die Einrichtung der Kirchen, der Altäre, der heiligen Gefäße, für die Amtskleidung der Geiſtlichen, für die gottesdienſtlichen Riten, für die Feſtgebräuche u. ſ. w. maaßgebend werden.

Ein weiteres, nicht zu überſehendes Moment iſt, daß die Kirche, ſeit das Chriſtenthum im römiſchen Reiche Staatsreligion geworden war, auch zu weltlicher Kunſt und Bildung in Verhältniß trat. Die Folge davon für den Gottesdienſt war, daß nicht etwa bloß z. B. die Predigt von nun an den Forderungen der Rhetorik gerecht zu werden oft nur zu ſehr beſtrebt war, ſondern daß auch weltlicher Reichthum und Fleiß, Dichtkunſt, Muſik, Baukunſt, ihre Schätze hergaben, um den chriſtlichen Gottesdienſt und ſeine Stätten, ſeine Utenſilien und ſelbſt ſeine Vornahmen zu ſchmücken. Und der Gottesdienſt nahm in ſeinem Zuge zum draſtiſch Pomphaften alle dieſe Elemente nur zu willig auf. Der draſtiſche Cultus brauchte Leviten- und Sänger- und Prieſterchöre, brauchte Meßkleider und Lichter und Ampeln und Ciborien und Tabernakel in geräumigen Kirchen mit ſchönen Altären, und der nach dieſer Seite hin aufgeregte Sinn der Gemeinden gab unermeßliche Reichthümer dazu her, und die Kunſt prägte der rohen Pracht bis ins Kleinſte hinein den Stempel tiefſter chriſtlicher Symbolik auf. Zu dem alten einfachen Pſalmengeſange geſellte ſich mit der metriſchen Hymne der melodiſche, figurirte Geſang, und ſpäter auch die Inſtrumentalmuſik. Die Malerei ward im Bilderdienſt geradezu ein gottesdienſtliches Element. Und dies Alles kam nach ſeinen ſchlimmen wie nach ſeinen guten Seiten erſt dann recht zur vollen Entfaltung, als nach der Ueberſchwemmung des Abendlandes durch die Barbaren alle Wiſſenſchaft und Kunſt ſich in die Kirche flüchtete, und von ihr aus dann wieder in die Welt zurück drang. Die Kirche lehrte und pflegte natürlich Kunſt und Wiſſenſchaft in der Weiſe, daß ſie ihre eignen der Welt mitzutheilenden Gaben mit denſelben ſchmückte. Auch inſofern wirkte die Veränderung der Stellung der Kirche zum Staat auf den Cultus weſentlich

ein, als von nun an der Staat der Kirche das Recht des Besitzes verlieh, und die gottesdienstlichen Zeiten durch Arbeitsverbote und dergleichen unter seinen Schutz nahm. Ohne Jenes wäre jene Kirchenpracht, ohne Dieses wäre die Ausgestaltung des Kirchenjahrs und die sich namentlich an das Kirchenjahr anschließende, wie für das christliche Leben überhaupt so für den Cultus insbesondere so überaus einflußreich gewordene Ausgleichung des christlichen Lebens mit dem Volksleben und den Volkssitten nicht möglich geworden.

Freilich mußte die Kirche dies verträglichere Verhältniß zu der Welt, wie bekannt, mit mancher eignen Verweltlichung bezahlen. Nicht allein die Menge der seit Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion glaubenlos in die Kirche eintretenden Menschen, sondern auch jene bisher im Dienste des Heidenthums gestandenen, nunmehr in den Dienst der Kirche tretenden Dinge, Bildung, Kunst, Besitz, Recht u. s. w. bildeten eine ungeheure Stoffmasse, deren geistliche Bewältigung nunmehr der Kirche oblag; und wir wissen, daß und wie die Kirche es in der Lösung dieser Aufgabe an sich hat ermangeln lassen. Die Summe der Fehler, welche damals die Kirche in dieser Beziehung machte, faßt sich in dem mönchischen Wesen zusammen. Als der große Haufe der Christenheit im Laufe des 4ten Jahrhunderts stark in Verweltlichung gerieth, griffen eine Anzahl ernsterer christlicher Gemüther zu dem Mittel, sich aus dem Leben der Masse zurückzuziehen, und in der Geschiedenheit von der gemeinen Christenheit ein heiligeres Leben anzustreben, wobei sie natürlich wie immer in solchen Fällen in selbsterwählte Geistlichkeit und Demuth und in den Fehler, aus der Frömmigkeit ein Gewerbe zu machen, geriethen. Dies mönchische Princip adoptirte bis auf einen gewissen Grad die Kirche, warf die Opposition des Vigilantius und Anderer dagegen auch in ihren berechtigten Punkten zurück und eignete, was sie höchstens Einzelnen ihrer Glieder als subjectives Thun aus subjectivem Bedürfniß hätte zugestehen dürfen, sich selbst als weitgreifendes Princip ihrer Praxis an. Sie verzichtete darauf, jene ihr zugetretenen Massen geistlich zu durchdringen,

und sah ihnen den Mangel innerlichen Glaubens und eine lazere Moral nach, wenn sie sich ihr nur äußerlich fügten; dagegen machte sie an ihre Diener, an die Geistlichkeit, und an die jener mönchischen Richtung Folgenden, an die Mönche, Nonnen, Wittwen, in verschärftem Maaße den Anspruch, die Heiligkeit christlichen Lebens an sich darzustellen. Die Folge davon war, einer Seits daß sich der Wahn bildete, als ob die Kirche sich eigentlich in der Geistlichkeit concentrirte und darstellte, und dagegen die Laienmasse nicht sowohl Christenheit als Welt sei, anderer Seits daß das Leben dieser Laienwelt eben so sehr in unchristliche Lazheit versank, als das Leben des Klerus sich zu mönchischer, selbsterwählter Geistlichkeit verstieg. Diese mönchische Scheidung des Geistlichen und Weltlichen innerhalb der Kirche mußte aber um so mehr auch auf den Gottesdienst einwirken, als sie an mehr als einem Punkte mit den seit Cyprian aufgekommenen Cultustheorieen zusammengriff. Sie schloß sich an die Unterscheidung von sacerdotium und plebs, an die Lehre, daß die Gemeinde nur per sacerdotem Gotte nahen könne, ganz unmittelbar an. Sodann haben wir gesehen, wie diese Lehre, daß die Gemeinde nur per sacerdotem Gebete und gute Werke darbringen könne, nothwendig auch den Gottesdienst dem Leben entfremdete. Der Gottesdienst, zu bestimmten Zeiten von der versammelten Gemeinde an bestimmten Orten gethan, soll nur eine Concentration des christlichen Lebens selbst sein; dies hört aber auf, wenn nur durch den Geistlichen im förmlichen Cultus recht Gottesdienst geschehen kann; dann wird das Gott im ganzen Leben und stündlich Dienen bedeutungslos, und man muß erst in die Kirche gehen, und sich da dem Werk, das der Priester thut, anschließen, um Gott recht zu dienen. Selbstredend greift die mönchische Unterscheidung von Weltlichem und Geistlichem auch hiemit eng zusammen; und wir werden uns nicht wundern dürfen, wenn wir schrittweise den Gottesdienst die Gestalt gewinnen sehen, daß die in sich die Kirche darstellende Geistlichkeit in den Kirchen, in diesen aus der Welt ausgesonderten Räumen, für die Gemeinde die gottes-

dienstlichen Werke thut, die Opfer bringt, die Gebete spricht, und daß die Gemeinde, die Laienwelt, für gewöhnlich im Leben daher gehend als in der Welt, zeitenweise aus der Welt in die Kirchen tritt, um sich anzusehen, was die Geistlichkeit für sie thut. Die beiden Punkte, an welchen die Einwirkung dieses mönchischen Princips auf den Gottesdienst äußerlich am schärfsten hervortritt, sind erstens, daß die Forderungen mönchischen Lebens, die Forderungen der Ehelosigkeit, der gesetzlichen Askese, des Horensingens, des Fastens u. s. w. successive auf das geistliche Amt übertragen und als Bedingungen der Fähigkeit zum Messe lesen, d. h. Abendmahl halten, hingestellt werden, und zweitens, daß die Mitthätigkeit der Gemeinde beim Gottesdienste schrittweise cessirt, bis es — man denke an die Stillmessen und Todtenmessen — schließlich für nöthig wenigstens und erforderlich nicht mehr gilt, dem Werk, das der Priester für mich thut, auch nur zuzusehen und zuzuhören.

Alle diese auf die weitere Gestaltung des Gottesdienstes einwirkenden Momente fanden aber, jedes in seiner Art, ihren Anknüpfungspunkt an der disciplina arcani. Wir haben gesehen, wie die Kirche zu derselben kam in dem richtigen Bestreben, Ungetaufte und Unwürdige nicht zu Zuschauern solcher heiligen Handlungen, an denen sie doch nicht Theil nehmen konnten, und dadurch diese heiligen Handlungen selbst zum Schauspiel zu machen, wie aber weiterhin aus diesem Fernhalten der Nichtzugehörigen ein mysteriöses Verschweigen ward, und wie noch weiter die veränderten Vorstellungen vom Sacerdotium, Opfer und Abendmahl die Folge hatten, daß dieselben als Mysterien, als ein Geheimcultus gefaßt wurden, in welchen die Eingeweihten unter Leitung ihrer Hierophanten ihre sie vor Gott wohlgefällig machenden Werke thaten. Jenes Fernhalten nun und jenes Verschweigen cessirten in dem vor uns liegenden Zeitraume allmählig. Theilweise kamen die Umstände in Wegfall, welche dazu Veranlassung gegeben hatten. Wenn z. B. das Verschweigen den Verdächtigungen und Verfolgungen der Heiden hatte vorbeugen sollen, so war dazu nach Constantin

in den meisten Gebieten der Kirche keine Veranlassung mehr. Die Klassen, welche nach der bisherigen Ordnung von den Oblationen und dem Abendmahl ausgeschlossen waren, waren die Energumenen, die Pönitenten, die Katechumenen, die Häretiker, und die Heiden. Das Verhältniß dieser verschiedenen Klassen zur Kirche unterlag nun aber mit der Zeit mancher Abwandlung. Den Energumenen, d. h. den Geisteskranken, widmete die damalige Kirche eine sehr treue Pflege; sie legte bei den Kirchen eigne Häuser an, in welchen dieselben verpflegt wurden; sie schuf ein eignes Kirchenamt, das der Exorcisten, welche denselben nicht allein die Nahrung reichen, sondern auch täglich unter Handauflegung über ihnen beten mußten, daß der böse Geist von ihnen lasse[1]); und weil man ihre Krankheit von einer obsessio diaboli herleitete, so ließ man sie allerdings auch zu den Gemeinschaftsacten der Oblationen und des Abendmahls nicht zu, sondern sie mußten sich nach der Predigt nach für sie geschehenem Gebet wie die Katechumenen entfernen. So haben denn auch noch die dem 8ten Buche der apostolischen Constitutionen angehängten sogenannten apostolischen Canones[2]) die Vorschrift, daß die Energumenen nicht mit den Gläubigen zusammen beten sollen. Aber die Kirche scheint in dieser Pflege der Geisteskranken bald nachgelassen zu haben. Zwar blieb das Amt der Exorcisten. Noch nach dem Sacramentarium Gregor's des Großen[3]) sollen sie dadurch, daß ihnen das die Exorcisationsgebete enthaltende Büchlein in die Hand gegeben wird, und unter anderem zu dem Zwecke ordinirt werden, daß sie den Energumenen die Hände auflegen; ganz wie es schon die Statuta ecclesiae antiquae[4]) anordnen. Und das Sacramentarium Gregor's giebt daselbst auch die Gebete, welche sie über die Energumenen sprechen sollen. Aber bis auf den heutigen Tag werden in

[1]) Statuta eccles. antiq. can. 92.

[2]) Can. 79.

[3]) Bei Muratori Opp. XIII. P. II, 871—877. P. III, 28. 49.

[4]) Vgl. can. 90 der Statuta ecclesiae antiquae Africanae, die mindestens aus dem Anfang des 5ten Jahrhunderts herrühren.

der römischen Kirche die Exorcisten ganz ebenso ordinirt[1]), obgleich von einer Pflege und einer Klasse der Energumenen nicht mehr die Rede ist. Mithin ist aus dem Vorhandensein der Exorcisten, und aus der Weise ihrer Ordination, und aus dem traditionellen Fortführen der Gebete über den Energumenen nicht zu folgern, daß dieselben noch als eine besondere Klasse fortbestanden; um so weniger, da die Exorcisten schon laut dem Sacramentar Gregor's andere verwandte Functionen überkamen, nemlich die Exorcisationsgebete über den Täuflingen zu sprechen, im Gottesdienst Denen, die nicht communiciren wollten, zu sagen, daß sie Platz machen möchten u. s. w. Vielmehr, da keine der Liturgieen, welche jünger sind als die im 8ten Buch der apostolischen Constitutionen enthaltene, der Entlassung der Energumenen mehr erwähnt, da seit dem 5ten Jahrhundert sich keine Spur mehr davon findet, daß noch eine geordnete Pflege der Energumenen stattgefunden, so müssen wir annehmen, daß die Energumenen eine besondere Klasse zu bilden seit jener Zeit aufhörten. Und das bestätigt denn auch der 14. Canon des Concils zu Oranges v. J. 441, welcher verordnet, daß die Energumenen, wenn sie sich Mühe geben von ihrem Zustande frei zu werden, und sich den Weisungen der Geistlichen fügen, keineswegs vom Abendmahl zurückgehalten, sondern recht eigentlich zu demselben zugelassen werden sollen, damit die Kraft desselben sie heile. Späterhin, z. B. bei Gregor von Tours, finden wir allerdings der Energumenen noch oft erwähnt, aber nicht daß sie durch geordnete kirchliche Pflege, sondern daß sie durch Wunder der Heiligen und ihrer Reliquien geheilt werden. Nur in der spanischen Kirche scheint, wie wir unten sehen werden, die Stellung der Energumenen sich noch länger in der alten Weise erhalten zu haben. Den Pönitenten versagt freilich das Nicänische Concil die Zulassung zu den Oblationen und dem Abendmahl: die niedrigste Klasse derselben soll sich gleich nach der Predigt entfernen, die der Reconciliation nächste Klasse darf das Kirchen-

[1]) Vgl. Daniel Codex Liturg. I, 228.

gebet (vor den Oblationen) mitbeten, und wird dann mit einem Gebet über sie vor dem Friedenskuß entlassen.[1]) So ward es auch lange Zeit gehalten. Aber wenn noch das Pönitentialbuch des Burchard von Worms (um 1050) verordnet, daß einem Mörder nach einem Jahre scharfer Buße die Kirche wieder offen, und der Bruderkuß wieder gereicht werden solle,[2]) so darf man daraus nicht schließen, daß die Ausschließung der Pönitenten in jener alten Bedeutung und Form sich noch bis ins 11te Jahrhundert hinein erhalten hätte. Schon seit Leo, dem Großen entstand die Privatbuße, und verdrängte die öffentliche Buße immer mehr; die heimlich Büßenden aber durften meistens, wenigstens in der späteren Zeit, selbst communiciren. Den öffentlich Büßenden wurde nun freilich der Genuß des Abendmahls versagt; erst seit dem 7ten Jahrhundert gab man ihnen, nachdem die Hälfte der Bußzeit zurückgelegt war, das Abendmahl; und daß man sie gleich zu Anfang absolvirte und communicirte, um sie die Pönitenz nachträglich ableisten zu lassen, fällt noch viel später. Aber schon vor dem 7. Jahrhundert ward dem öffentlich Büßenden, wenn ihm auch der Genuß des Abendmahls verwehrt war, darum doch nicht die Anwesenheit bei der Feier desselben verwehrt. Später untersagte man wohl einem solchen Büßenden auf eine Zeit lang das Betreten der Kirche überhaupt, wie das eben Burchard in der angezogenen Stelle thut. Aber das ist dann eine einzelne Pönitenzauflage, hat den Sinn einer auferlegten geistlichen Entbehrung, und hängt mit der disciplina arcani in keiner Weise mehr zusammen. Jene alte Einrichtung der Zulassung der Pönitenten zum homiletischen Act, ihrer Entlassung mit Gebet, und Ausschließung von der Anwesenheit bei dem Offertorium und Sacrificium kennt unter den geschriebenen Liturgieen keine mehr, mit Ausnahme der im 8ten Buch der apostolischen Constitutionen. Die Entlassung der Katechumenen

[1]) Can. 11. 12. 13.

[2]) Burchardi Corrector c. 2. bei Wasserschleben, die Bußordnungen der abendländischen Kirche, S. 631.

hat sich freilich lange erhalten[1]). Die Scheidung ward so strenge gefaßt, daß die apostolischen Constitutionen dem Gläubigen verbieten, auch nur privatim mit einem Katechumenen zu beten, weil es unerlaubt sei, daß der Eingeweihte (μεμυήμενος) mit dem Uneingeweihten in Gemeinschaft trete[2]). Aehnlich verordnet der 20te Canon des Concils zu Oranges vom Jahre 441, daß man auch in Privathäusern die Katechumenen nicht anwesend bleiben lassen solle, wenn der Segen gesprochen werde. Diese Entlassung der Katechumenen bestand auch noch zur Zeit des Isidorus Hispalensis († 636), wenigstens in der spanischen Kirche, obgleich nicht mehr (siehe unten) ganz in der alten Form[3]). Alle Liturgieen der griechischen Kirche, auch die nach den apostolischen Constitutionen entstandenen haben sämmtlich noch an der alten richtigen Stelle die Formel der Entlassung der Katechumenen. Selbst die noch jetzt gebräuchliche russische Liturgie hat sie noch, freilich als eine ganz leere Form, da längst weder Katechumenen, noch ihre Entlassung mehr existiren[4]). Aber seit dem 7ten Jahrhundert scheint doch, namentlich in der römischen, und in den gallischen, angelsächsischen, deutschen Kirchen eine Veränderung vorgegangen zu sein. Zwar gab es ja gerade in den letzteren Kirchen nunmehr wieder Katechumenen in größerer Zahl, und diese Kirchen behandelten auch anderweitig die Katechumenen durchaus als solche. Vom 7ten bis ins 10te Jahrhundert hinein wiederholen die angelsächsischen, fränkischen und deutschen Pönitenzbücher die Vorschrift, daß die Gläubigen mit den Katechumenen nicht essen, noch ihnen den Friedenskuß geben sollen[5]). Auch bezeugt uns das fränkische, zwischen 750 bis 800 fallende Poenitentiale XXXV Capitulorum[6]),

---

[1]) Vgl. Augustini Sermo 49, 8. Conc. Valent. (a. 374) can. 1. Stat. eccles. antiq. c. 84.

[2]) VIII, 34. 4.

[3]) Etymol. VI, 19. 1.

[4]) Cod. Liturg. IV, 398. f.

[5]) Wasserschleben a. a. O. S. 156. 174. 206. 432. 468. 503. 619.

[6]) Cap. XXVI, 2. bei Wasserschleben, 521.

daß die Katechumenen noch in der Kirche einen abgesonderten Stand hatten, wenn es verordnet: si quis per ignorantiam cum haeretico communicaverit, stet inter catechumenos, id est separatus ab ecclesia. Ferner bezeugt das fränkische, dem 9ten Jahrhundert angehörige Pönitentiale Pseudo-Gregor's, daß die Katechumenen, wie es sich auch von selbst versteht, sich nicht an den Oblationen und der Eucharistie betheiligen durften, wenn es verordnet, daß wer sich wiedertaufen läßt, sieben Jahre unter den Katechumenen, und zwei unter den Laien stehen, und darnach an der Oblation und der Eucharistie sich betheiligen soll [1]). Aber das Alles beweist noch nicht, daß die Katechumenen auch nicht bei der Oblation und der Communion hätten zugegen sein dürfen, daß dieselben vor ihnen geheim gehalten wären. Nun erwähnt freilich Amalarius, der zwischen 814 und 827 schrieb, daß ihre damalige und dortige Gewohnheit sei, die Katechumenen vor der Verlesung des Evangelium hinauszuschicken. Aber er selbst spricht Zweifel an der Richtigkeit dieser Einrichtung aus und meint, es scheine das Richtigere, die Entlassung der Katechumenen nach der Predigt vor dem Offertorium geschehen zu lassen [2]). Und so verhält es sich wirklich: die in des Amalarius Umgebung bestehende Gewohnheit ist nur ein verbildeter Rest der alten Entlassung der Katechumenen, und beweist gerade, daß diese in der alten Bedeutung und Form nicht mehr existirte, sondern bereits unverständlich geworden war. Es giebt dafür aber auch noch directere Beweise. Darauf wollen wir weniger geben, daß der späte Durantes (1286) den Unterschied der missa catechumenorum und der missa fidelium weder kennt noch versteht, wenn er schreibt: Missa catechumenorum est ab introitu usque post offertorium, quae missa ab emittendo dicitur, quoniam quando sacerdos incipit consecrare eucharistiam, catechumeni foris de ecclesia mittuntur [3]).

---

[1]) Cap. XIX. bei Wasserschleben, 542.
[2]) De offic. III, 36.
[3]) Ration. div. off. IV, 1.

Aber der dem Amalarius gleichzeitige Walafrid Strabo weiß Nichts von einer Entlaſſung der Katechumenen. Und, was noch mehr ſagen will, keiner der älteſten ordines der römiſchen Meſſe, keines der galliſchen und römiſchen Sacramentarien, die uns zum Theil doch das 7te Jahrhundert repräſentiren, kennen mehr eine Entlaſſung der Katechumenen, oder eine liturgiſche Stelle und Formel dafür; das Ite, missa est iſt bei den ſpäteren unter ihnen bereits an das Ende der Meſſe gerückt. Hieraus müſſen wir denn ſchließen, daß im Abendlande die Entlaſſung der Katechumenen, im Anfange des 7ten Jahrhunderts noch durch Iſidorus Hispalenſis bezeugt, im Laufe deſſelben Jahrhunderts verſchwunden iſt, nur örtlich und in verderbter Geſtalt, wie bei Amalarius, ſich erhaltend. Ganz dasſelbe war aber in der orientaliſchen Kirche der Fall, denn Jacobus von Edeſſa [1]) berichtet ganz ausdrücklich, daß die Entlaſſung der Katechumenen, Energumenen und Pönitenten jetzt in der Kirche völlig abgeſchafft ſei, obgleich aus alter Gewohnheit die Diaconen jene Worte noch ſprächen; und Jacobus lebte am Ende des 7ten Jahrhunderts. Es konnte aber auch nicht anders kommen. Im römiſchen Reiche mußten die Katechumenen durch die Ausrottung des Heidenthums einer Seits und durch die allgemeine Einführung der Kindertaufe im Laufe des 6ten Jahrhunderts ſo ziemlich verſchwinden. Und die getauften, aber noch nicht unterrichteten Kinder konnte man doch nicht ſo ganz an die Stelle der alten Katechumenen treten laſſen. Vielmehr haben wir geſehen, daß man in der africaniſchen Kirche und nach den apoſtoliſchen Conſtitutionen auch die kleinen Kinder, wenn ſie getauft waren, zur Communion zuließ. Dieſe Sitte nehmen Auguſtin, Dionyſius Areopagita [2]), das achte Buch der apoſtoliſchen Conſtitutionen [3]) in Schutz; Auguſtin ſagt zur Rechtfertigung derſelben [4]):

[1]) In ſeiner Ep. de antiqua Syrorum liturgia bei Aſſemani Bibl. orient. I, 479. und Auguſti a. a. O. IV, 321.

[2]) De hierarch. eccl. cap. 7, 11.

[3]) Cap. 12. 13.

[4]) De peccat. merit. I, 20.

Dominum audiamus, non quidem hoc de sacramento sancti lavacri dicentem, sed de sacramento sanctae mensae suae, quo nemo rite nisi baptizatus accedit: Nisi manducaveritis etc. (Joh. 6, 53.). An vero quisquam audebit etiam hoc dicere, quod ad parvulos haec sententia non pertineat, possintque sine participatione corporis hujus et sanguinis in se habere vitam? In den folgenden Jahrhunderten erhielt allerdings die Kirche an den zu bekehrenden Germanen ein neues Material für den Katechumenat, und wir haben denn auch gesehen, daß sie wieder auf Katechumenen Rücksicht nimmt: Aber diese Bekehrungen erfolgten meistens so rasch, daß sich die alten Katechumenatsordnungen darauf schwerlich unverändert anwenden ließen. Im 12ten Jahrhundert gab es keine Katechumenen mehr, denn nach einem in diesem Jahrhundert geschriebenen Missale [1]) taufte man statt der nicht mehr vorhandenen Katechumenen in der Ostervigilie ein Kind. Hinsichtlich der Christenkinder aber blieb es bei der Kindercommunion. Noch das Concil zu Maçon vom Jahre 585 [2]), das Sacramentarium Gregorianum, der Ordo Romanus, das Concil zu Tours vom Jahre 813 [3]) erwähnen derselben. Erst im 12ten Jahrhundert fing man auf Grund von 1. Cor. 11, 28. 29. an, sie zu beseitigen: Hugo von St. Victor erklärte sie für unrichtig, Bischöfe verboten sie, die Geistlichen gaben den Kindern, um die Eltern zu täuschen, nicht consecrirten Wein [4]). So mußte die Entlassung der Katechumenen aus der Liturgie verschwinden, weil schon seit dem Ende des 6ten Jahrhunderts die Katechumenen nicht mehr in der früheren Zahl und darum auch nicht mehr in alter Weise als Stand vorhanden waren. Gegen die Häretiker ist allerdings die Kirche stets sehr strenge gewesen, weil sie ihnen stets feindlich gegenüber stehen mußte. Das Concil zu Laodicea [5])

[1]) Bei Muratori Opp. XIII, P. I, 161.
[2]) Can. 6.
[3]) Can. 19.
[4]) Rheinwald kirchliche Archäologie, 341.
[5]) Can. 6.

verbietet ihnen den Beſuch des Gottesdienſtes überhaupt, auch des homiletiſchen Theils. Dagegen erlauben ihnen die Statuta ecclesiae antiquae [1]) und das Concilium Valentinum [2]) den Zutritt zu dem homiletiſchen Theil des Gottesdienſtes, ſchließen ſie aber von der Gemeinſchaft des Gebetes und des Abendmahls aus. Die apoſtoliſchen Conſtitutionen verbieten dem Gläubigen, auch nur privatim mit einem Ketzer zu beten, denn das Licht habe keine Gemeinſchaft mit der Finſterniß [3]). Späterhin ward man nicht milder gegen die Häretiker. Die alten Bußordnungen des 9ten Jahrhunderts verbieten den Rechtgläubigen abſolut jeden Verkehr mit denſelben [4]). Aber ein Verbot, daß ſie die Kirche nicht betreten, oder die Meſſe nicht anſehen dürfen, findet ſich nicht mehr. Milder iſt die Kirche von jeher gegen die Heiden geweſen, weil ſie ſie zu bekehren hatte. Im 4ten und 5ten Jahrhundert war ihnen zwar die Anweſenheit bei den Oblationen und dem Abendmahl verboten, aber dem homiletiſchen Theil des Gottesdienſtes durften ſie beiwohnen [5]). Späterhin wird nun allerdings auch verlangt, daß die Chriſten mit den Heiden keine Gemeinſchaft pflegen dürfen. Durch die ganze Reihe der Pönitentialbücher vom 7ten bis zum 9ten Jahrhundert zieht ſich die Vorſchrift, daß die Gläubigen mit den Heiden nicht eſſen, auch ihnen den Bruderkuß nicht geben dürfen [6]). Aber ein Verbot, daß ſie nicht die Kirche betreten, oder auch nur bei der Abendmahlsfeier nicht gegenwärtig ſein dürfen, kommt nicht mehr vor. So hörte mit dem 7ten Jahrhundert die Ausſchließung der Energumenen, Katechumenen u. ſ. w. von gewiſſen Acten des Gottesdienſtes auf, ſchon weil dieſe Klaſſen als ſolche aufhörten. Und noch viel früher ceſſirte jene von

---

[1]) Can. 84.

[2]) Can. 1.

[3]) VIII, 34, 4.

[4]) Z. B. Poenit. XXXV Capp. cap. 26, 2. bei Waſſerſchleben, 521.

[5]) Stat. eccles. antiq. cap. 84. Conc. Valent. can. 1. Constt. Apostoll. VIII, 32.

[6]) Siehe bei Waſſerſchleben S. 174. 206. 432. 468. 503.

Cyprian und seinen Zeitgenossen geforderte Geheimhaltung Dessen, was in diesen Theilen des Gottesdienstes geschah. Das 4te Jahrhundert hindurch besteht sie allerdings. Aber schon im Laufe desselben schrieb man Liturgieen und liturgische Formulare auf, was mit der Geheimhaltung immerhin nicht verträglich ist. Augustin, wenn er in seinen Sermonen auf Gegenstände der missa fidelium zu reden kommt, leitet dann freilich solche Aeußerungen mit Wendungen ein wie „wie ihr Gläubigen wisset", „wie ihr Katechumenen demnächst erfahren werdet", und diese Aeußerungen sind allerdings durch das Fortbestehen der Scheidung der Katechumenen von der missa fidelium motivirt; aber anderer Seits sprechen nun Augustin und seine Zeitgenossen bereits wieder, wie Justinus der Märtyrer, in ihren Schriften ganz offen über die Gegenstände der missa fidelium. Man kann daher sagen, daß die disciplina arcani schon im Anfange des 5ten Jahrhunderts nicht mehr in der Weise und Strenge wie im Anfange des 4ten bestand, und sie würde schon damals in die gesunde Gestalt, welche sie zur Zeit Justins des Märtyrers hatte, vollständig zurückgekehrt gewesen sein, wenn nun nicht eben alle jene vorerwähnten, die weitere Entwickelung der Liturgie bedingenden Momente gerade mit dem Ungesunden, was sich der disciplina arcani angesetzt hatte, so mächtig zusammengegriffen hätten. Aber der mysteriöse Nimbus eines Geheimcultus paßte allerdings vortrefflich zu jener Richtung auf das Theurgisch-Dramatische, auf rituellen Pomp, auf eine sich dem Leben in verkehrter Weise gegenüberstellende Geistlichkeit und Heiligkeit. Wie ungemein ergiebig sich die disciplina arcani nach dieser Seite hin ausbeuten ließ, erkennt man nicht besser als aus der Schrift des Pseudo-Dionysius Areopagita de hierarchia ecclesiastica. Schon die Ausdrücke, in denen er von den gottesdienstlichen Dingen und Personen redet, bezeugen dies: Der fungirende Geistliche heißt ihm nicht anders als der Hierarch, der göttliche Hierarch; der Geistliche und die Gemeinde im Gottesdienst sind ihm die hierarchia ecclesiastica; und was sie da mit einander thun, ist ein Abbild Dessen, was die

hierarchia coelestis, was der dreieinige Gott in der Mitte seiner Engel- und Heiligen-Welt thut. Die Vornahmen des fungirenden Geistlichen sind ihm heilige Theurgieen, es sind Alles Symbole der himmlischen Mysterien. In diesen Symbolen stellt der Hierarch der Gemeinde der Eingeweihten die himmlischen Geheimnisse vor das Auge; und die Thätigkeit der Gemeinde ist dann wesentlich das Anschauen dieser Symbole und Theurgieen; vor den Uneingeweihten aber müssen natürlich die Thüren verschlossen werden, wenn die göttlichen Geheimnisse dem Auge vorgeführt werden. Diese Richtung war es, welche die disciplina arcani über die Dauer ihrer ursprünglichen Veranlassungen hinaus erhielt; ja diese Richtung, einer Seits im Gottesdienst nicht Wort und Sacrament auszutheilen, sondern darin die himmlischen Geheimnisse, die Heilsthaten Gottes selbst, des Herrn Geburt und Tod, Opfer und Himmelfahrt drastisch darzustellen, anderer Seits die Riten und Worte des Gottesdienstes mystisch-allegorisch auf überweltliche Vorgänge, auf speculative Ideen, auf mystische innere Vorgänge zu deuten, dauerte weit über den letzten Rest der disciplina arcani hinaus, und gab dem Gottesdienste als Messe eine Gestalt und eine Stellung im kirchlichen Leben, welche erst die Reformation wieder geändert hat.

Es war nur eine einfache Folge von allem Gesagten, wenn von nun an ein viel größerer Fleiß auf die Ausbildung der liturgischen Formen, und auf die genaue Feststellung derselben verwendet wurde. Im Laufe des 4ten Jahrhunderts entstanden die ersten geschriebenen Liturgieen, die wir haben. Basilius von Cäsarea († 379) sagt uns: *Τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τῷ ποτηρίῳ τῆς εὐλογίας, τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ὑμῖν καταλέλοιπεν; ἐ γὰρ δὴ τούτοις ἀρκόμεθα, ὧν ὁ ἀπόστολος ἢ τὸ εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη, ἄλλα καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα, ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχὺν, ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας παραλάβομεν*[1]). Basilius redet hier von der Con-

[1]) De spirit. s. cap. 27.

secration, von der invocatio Dei, daß er sich an den Abendmahlselementen erweisen möge (vgl. Bd. I, 336. ff.), unterscheidet unter den zu derselben gebrauchten Formeln solche, welche im N. T. gegeben sind, nemlich die Einsetzungsworte, das Vater unser, und solche, welche vor und nach diesen vom N. T. gegebenen gesprochen werden, nemlich die Präfation, Postcommunion und dergleichen, und von diesen letzteren versichert er, daß dieselben nicht in schriftlicher Aufzeichnung sondern durch mündliche Ueberlieferung überkommen seien. Unwidersprechlich folgt hieraus, daß es bis auf Basilius schriftlich aufgezeichnete Liturgieen, Meßbücher nicht gab, daß der fungirende Geistliche die liturgischen Gebete u. s. w. nicht verlas, sondern aus dem Gedächtnisse recitirte. Denn so darf man es sich auch wieder nicht denken, als ob der Geistliche stets die Gebete u. s. w. frei producirt habe. Offenbar bezeugen die Worte des Basilius, und wissen wir ja auch anderweit zur Genüge, daß man feste Formeln und Formulare hatte. Vielmehr wußte der Geistliche diese Gebete und Formulare auswendig, und fungirte aus dem Gedächtniß. Es kann das auch nicht im Geringsten befremden, wenn man bedenkt, daß der Gottesdienst damals noch gar keine kirchenjahrsmäßige Ausbildung hatte, daß er an einem Sonn- und Festtage genau wie an dem anderen verlief, daß es in ihm noch keine anderen variablen Theile gab, als allein die Lectionen, die Predigt, und die Commemorationen der Opfernden, Gestorbenen, Vermählten. Die Lectionen aber wurden allerdings aus den Bibelcodices, die Namen derer, von welchen und für welche geopfert wurde, wurden aus den Diptychen verlesen, und die Predigt war Production des Predigenden. Alles Andere aber war in einem Gottesdienst genau wie in dem anderen, und bildete in der That keine so große Masse, daß der Geistliche es nicht ohne alle Beschwerde hätte auswendig wissen können. Aber im Laufe des 4ten Jahrhunderts ward dies anders. Im Abendlande fing man an, außer den Lectionen und der Predigt auch die Gebete, die Präfationen u. s. w. nach der kirchenjahrsmäßigen Bedeutung der Tage zu

variiren, und ſo ſchwoll die Maſſe der liturgiſchen Formeln und Formulare bald ſo an, daß allerdings die Geiſtlichen ferner nicht bloß auf ihr Gedächtniß angewieſen werden konnten. Im Morgenlande hat man freilich den Gottesdienſt nie in dem Grade kirchenjahrsmäßig geſtaltet, ſondern bis auf den heutigen Tag verläuft da, mit Ausnahme der Lectionen und der Predigt (wenn eine gehalten wird) und weniger variablen Gebete und Geſänge, die Meſſe an einem Tage wie am anderen. Aber auch hier drängte das Intereſſe genauerer dogmatiſcher und ritueller Fixirung auf ſchriftliche Aufzeichnung hin. So finden wir denn vom 4ten Jahrhundert an und ferner der ſchriftlichen Liturgieen aus allen Provinzen der Kirche her häufig erwähnt. Das in das dritte Viertel des 4ten Jahrhunderts fallende Concil zu Laodicea erwähnt in ſeinem 15ten Canon Kirchenbücher (διφθέρας), aus welchen die Sänger vorſingen. Die Statuta ecclesiae antiquae erwähnen im 7ten Kapitel, daß dem Exorciſten bei ſeiner Ordination ein Büchlein übergeben werde, in welchem die Exorciſationsgebete verzeichnet ſtänden. Und zur Zeit des Biſchofs Sidonius Apollinaris in der Auvergne im 5ten Jahrhundert war es bereits das Gewöhnliche, daß der Geiſtliche mit der Agende in der Hand Gottesdienſt hielt, denn Gregor von Tours erzählt [1]) von demſelben als etwas Beſonderes: ablato sibi nequiter libello, per quem sacrosancta solemnia agere consueverat, ita paratus a tempore cunctum festivitatis opus explicavit, ut ab omnibus miraretur. Die älteſte vollſtändige Liturgie, die wir haben, die im 8ten Buche der apoſtoliſchen Conſtitutionen enthaltene, gehört dem 4ten Jahrhundert an. Dabei redigirte man nun aber auch die ererbten liturgiſchen Formeln und Formulare, und producirte Neues. Wie wir das Alles weiterhin im Einzelnen ſehen werden, wendeten die größten Kirchenlehrer des 4ten und der folgenden Jahrhunderte, Chryſoſtomus, Cyrillus von Jeruſalem, Hieronymus, Ambroſius, Auguſtinus u. ſ. w., ihren

[1]) Histor. Francor. II, 22.

Fleiß auch der Ausbildung der Liturgie zu. Derselbe Basilius, der uns bezeugt, daß es bis dahin keine schriftlichen Liturgieen gab, redigirte eine Liturgie [1]). Allen einzelnen Kirchenprovinzen entstanden ihre Liturgen: in Afrika vor Allen Augustinus, in Italien Ambrosius und Paulinus von Nola, in Gallien Hilarius von Poitiers, Musäus von Marseille, Sidonius Apollinaris, Cäsarius von Arles, in Rom Leo der Große, Gelasius, Gregor der Große. Mit dem Anschwellen des liturgischen Stoffes und damit, daß die Liturgie Gegenstand des theologischen Privatfleißes, der Schriftstellerei ward, trat aber auch die Gefahr des Eindringens unreiner Bestandtheile in die Liturgie und der Ueberladung derselben ein, und wir sehen daher auch von nun an nicht allein die einzelnen Bischöfe, sondern auch die Concilien die Liturgie überwachen. Das Concil zu Hippo vom Jahre 393 verordnete can. 21: wenn sich Jemand Gebetsformulare von den Büchern Anderer abschreibe, so solle er diese Gebete nicht gebrauchen, ehe er sie nicht anderen einsichtigen Bischöfen zur Durchsicht vorgelegt habe. Das Concil zu Carthago vom Jahre 407 verordnet can. 9: ut preces, quae probatae fuerint in concilio, sive praefationes, sive commendationes, seu manuum impositiones, ab omnibus celebrentur. Nec aliae omnino contra fidem proferantur, sed quaecunque a prudentioribus fuerint collatae dicantur. Das zweite Concil zu Mileve vom Jahre 416 verordnet can. 12 noch umfassender: ut preces vel orationes seu missae, quae probatae fuerint in concilio, sive praefationes etc. ab omnibus celebrentur. Nec aliae omnino dicantur in ecclesia, nisi quae a prudentioribus tractatae vel comprobatae in Synodo fuerint, ne forte aliquid contra fidem vel per ignorantiam vel per minus studium sit compositum. Man sieht aus der Reihe dieser Verordnungen, wie der liturgische Stoff im Laufe weniger Jahrzehnde anschwoll. Aehnliche Verfügungen treffen nachher viele Concilien. Auch die Liturgie als theologische Wissenschaft entsteht mit dem

[1]) Gregor von Nazianz in seiner Lobrede auf den Basilius, orat. 20.

4ten Jahrhundert. Der zweite Brief des Augustinus an den Januarius kann immerhin als erste liturgische Schrift gelten. Dem schließt sich die schon erwähnte Schrift des Dionysius Areopagita de hierarchia ecclesiastica an. In diesen beiden Schriften treten uns auch schon die beiden Richtungen in der Behandlung der Liturgie heraus, welche sich durch die ganze spätere Geschichte hindurchziehen: Augustinus repräsentirt uns die nüchterne historisch-dogmatisch-practische Behandlung der Liturgie und Liturgik, welche sich von ihm aus in den Werken des Isidorus Hispalensis, Walafrid Strabo, Micrologus fortsetzt, bis sie in der Reformation siegreich durchbricht; Dionysius Areopagita dagegen repräsentirt uns jene mystisch-allegorische und speculative Ausdeutung der Liturgie, welche, in den Werken des Amalarius mit Maaßen angewandt, bei den Scholastikern und Mystikern des Mittelalters (z. B. Johannes von Ruysbroek) aber ins Unglaubliche übertrieben, den liturgischen Verstand der römischen Kirche mächtig verdunkelt hat.

Bei diesem sich entwickelnden Reichthum der Liturgie tritt nun aber eine Erscheinung hervor, die wir sorglich beachten müssen, nemlich die, daß sich gleich von vorn herein in den Liturgieen der verschiedenen Länder nicht unbeträchtliche Abweichungen zeigen. Wir haben bereits gesehen, z. B. daß Cyprian tägliche Messe kennt, die apostolischen Constitutionen aber nicht; daß Tertullian und Cyprian den Sonnabend nicht gottesdienstlich auszeichnen, wohl aber die apostolischen Constitutionen; daß Tertullian und Cyprian bei der Consecration das Vater unser sprechen lassen, aber Justinus und die apostolischen Constitutionen nicht. In dem Maaße nun, wie uns aus den verschiedenen Gegenden der Kirche her die geschriebenen Liturgieen bekannt werden, zeigt sich uns, daß diese Abweichungen keineswegs zufällig sind, sondern sich auf provinzielle Verschiedenheiten von altem Datum zurückführen. Daß und in welchem Maaße solche provinzielle Verschiedenheiten in der Liturgie bestanden, ist uns denn auch ausdrücklich bezeugt. Eine darauf bezügliche Stelle aus einem Briefe des Firmilian von Cäsarea in Kappadocien an den Cyprian haben

wir schon oben (I, 418.) angeführt. Und ebenso stand es noch zu Gregor des Großen Zeit. Derselbe wurde von dem Erzbischof Augustinus von Canterbury befragt, wie es doch komme, daß, obgleich Eine Kirche sei, doch die kirchlichen Gewohnheiten so verschieden, und in Rom andere Riten bei der Messe als in Gallien seien? und er antwortete darauf: Novit Fraternitas tua Romanae ecclesiae consuetudinem, in qua se meminit enutritam. Sed mihi placet, et sive in Romana, sive in Gallicana, seu in qualibet ecclesia aliquid invenisti, quod plus omnipotenti deo possit placere, sollicite eligas, et in Anglorum ecclesia, quae adhuc in fide nova est, institutione praecipua, quae de multis ecclesiis colligere potuisti, infundas. Non enim pro locis res, sed pro rebus loca nobis amanda sunt. Ex singulis ergo quibusque ecclesiis, quae pia, quae religiosa, quae recta sunt, elige; et haec quasi in fasciculum collecta, apud Anglorum mentes in consuetudinem depone [1]).

Dieser Mannigfaltigkeit gegenüber hielten nun allerdings die größten Kirchenlehrer die christliche Freiheit fest. Wie selbst noch Gregor der Große diese Sache ansah, ersehen wir aus seinen eben gehörten Worten. Sehr klar spricht sich auch Augustinus darüber aus [2]). Er theilt den liturgischen Stoff in drei Abtheilungen, in Solches was wie Taufe und Abendmahl vom Herrn eingesetzt und durch die Schrift fixirt sei, in Solches was wie die Feier des Osterfestes zwar nicht schriftlich, sondern durch Tradition überkommen, aber in der ganzen Kirche auf dem ganzen Erdboden üblich sei, und darum sich als durch die Apostel oder durch allgemeinere Concilien eingeführt gebe, und endlich Solches was sich in verschiedenen Provinzen verschieden gestalte. An den Institutionen erster und zweiter Art dürfe man nicht ändern. Von den Institutionen dritter Art aber sagt er: Alia vero, quae per

[1]) Gregorii M. Epistol. Lib. XI. ep. 64.

[2]) In seinem ersten Briefe an den Januarius Epistolar. 118 der Baseler Ausgabe der W. W. Augustins vom Jahre 1569, nach welcher wir citiren.

loca terrarum regionesque variantur, sicuti est quod alii jejunant sabbato, alii vero non; alii quotidie communicant corpori et sanguini dominico, alii certis diebus accipiunt; alibi nullus dies intermittitur, quo non offeratur, alibi sabbato tantum et dominico, alibi dominico tantum; et si quid aliud hujusmodi animadverti potest, totum hoc genus rerum liberas habet observationes; nec disciplina ulla est in his melior gravi prudentique Christiano, quam ut eo modo agat, quo agere viderit ecclesiam, ad quamcunque forte devenerit. Quod enim neque contra fidem neque contra bonos mores injungitur, indifferenter est habendum, et pro eorum inter quos vivitur societate servandum est. Eben ſo dachte Ambroſius. Des Auguſtinus Mutter nemlich war, wie uns Auguſtinus an der eben citirten Stelle weiter erzählt, in ihrem Gewiſſen betroffen, als ſie von Rom nach Mailand kommend fand, daß man in Mailand nicht wie in Rom am Sonnabend faſte; in ihrem Auftrage beſprach ſich Auguſtinus darüber mit dem Ambroſius, und dieſer antwortete: Cum Romam venio, jejuno sabbato; cum hic sum, non jejuno. Sic etiam tu, ad quam forte ecclesiam veneris, ejus morem serva, si cuiquam non vis esse scandalo, nec quenquam tibi. Aus dieſen Aeußerungen kann man ſich die Principien abſtrahiren, denen man für die nächſten Jahrhunderte folgte: Man ſuchte der von der Schrift bezeugten Einſetzung des Herrn getreu zu bleiben; man reſpectirte das kirchlich Oecumeniſche; im Uebrigen ließ man die provinzielle Eigenthümlichkeit, wenn ſie nicht gegen den Glauben und die guten Sitten ging, gewähren; und wenn es galt, neue Kirchen einzurichten oder neue Anordnungen zu treffen, ſo ſah man ſich an, was die verſchiedenen Kirchen hatten, und erwählte, was als das Gott Wohlgefälligſte und Zweckmäßigſte erſcheinen mochte.

Aber ſchon die Befolgung des letzten Canon mußte mit der Zeit das Reſultat haben, daß die beſtehenden Mannigfaltigkeiten ſich mehr ausglichen. Es drängte aber auch ſonſt Manches darauf hin, daß man eine ſolche Ausgleichung auch

mit Absicht anstrebte. Es wird immer als ein Uebelstand empfunden werden, wenn in Einer und derselben Kirchenprovinz, wenn auf einem Raumgebiete, dessen kirchliche Bevölkerung in lebendigem Verkehr mit einander steht und aus einer Parochie in die andere übergeht, eine zu große Mannigfaltigkeit verschiedener liturgischer u. s. w. Praxen neben einander besteht: die einfachen Gemüther können sich darein nicht finden; die Aengstlichen verstricken sich mit ihren Gewissen darin; die Leichtsinnigen werden dadurch indifferent; die Eigensinnigen verbeißen sich in ihre Weise und Meinung; die Klüglinge disputiren, die Streitsüchtigen zanken darüber; die Böswilligen beuten es aus, um die Willkühr an die Stelle der Freiheit zu setzen, und unter dem Deckmantel der berechtigten Mannigfaltigkeit das Schlechte zu conserviren; und Gottes Reich wird mit dem Allen weder gebaut noch gebessert. Nur in einer Zeit, die so indifferentistisch und so gemeinschaftslos wie die unsrige ist, kann es als ein ertragbarer Zustand erscheinen, wenn von Kirchspiel zu Kirchspiel eine andere Gottesdienst- und Kirchenordnung besteht, und wenn innerhalb eines und desselben Kirchspiels die Gottesdienst- und Kirchenordnung mit der Laune jedes neuen Pastors wechselt; und nur der bodenlose Antinomismus unserer Tage kann meinen, daß ohne einen solchen Zustand kein „Leben" möglich sei. So dachte man aber zu jener Zeit nicht. Wie damals die Nachtheile der bunten Mannigfaltigkeit sich fühlbar machten, und vom Augustinus lebendig empfunden wurden, sagt er uns, wenn er in demselben Zusammenhange weiter schreibt: Sensi saepe dolens et gemens multas infirmorum perturbationes fieri per quorundam fratrum contentiosam obstinationem et superstitiosam timiditatem, qui in rebus, quae neque scripturae sanctae auctoritate neque universalis ecclesiae traditione neque vitae corrigendae utilitate ad certum possunt terminum pervenire, tantum quia subest qualiscunque ratiocinatio cogitantis, aut quia in sua patria sic ipse consuevit, aut quia ibi vidit, ubi peregrinationem suam quo remotiorem a suis eo doctiorem factam putat, tam litigiosas excitant

quaestiones, ut nisi quod ipsi faciunt, nihil rectum existiment. So finden wir denn, daß die Concilien bemüht sind, zunächst innerhalb der einzelnen Kirchenprovinzen Uebereinstimmung hinsichtlich der liturgischen Formen herbeizuführen. Das Concil zu Vannes vom Jahre 465 verordnet in seinem 15ten Canon: Rectum quoque duximus, ut vel intra provinciam nostram sacrorum ordo et psallendi una sit consuetudo. In gleichem Sinne verordnet das Concilium Epaonense vom Jahre 517 in seinem 27ten Canon: Ad celebranda divina officia ordinem, quem metropolitani tenent, provinciales observare debebunt. Dabei verblieb es bis auf Gregor den Großen, und es kam dahin, daß wenigstens im Abendlande jede größere Kirchenprovinz auch ihre besondere Liturgie hatte. Nach Gregor dem Großen aber vergaß man dessen oben berichtete Grundsätze; es fingen nun auch die verschiedenen Kirchenprovinzen an, ebenso wie früher die verschiedenen Bisthümer Einer Kirchenprovinz gethan hatten, ihre Abweichungen auszugleichen; und unter den eigenthümlichen Zeitverhältnissen geschah es, daß im Abendlande die römische Liturgie alle provinziellen Liturgieen successive verdrängte und, nachdem sie allerdings Einzelnes aus den provinziellen Liturgieen in sich aufgenommen hatte, vom 9ten Jahrhundert an bis zur Reformation das ganze Abendland ungetheilt beherrschte.

Im Allgemeinen ist also der Gang der Entwickelung der gewesen, daß erst die in der bisherigen örtlichen Tradition schon vorgebildeten Mannigfaltigkeiten sich herausetzen, daß diese sich dann weiter, und zwar hier früher dort später, zu Provinzialliturgieen zusammenfassen, und daß schließlich seit dem 7ten Jahrhundert die römische Liturgie im Abendlande und um ein Beträchtliches später die constantinopolitanische Liturgie in der orthodoxen griechischen Kirche sich mehr und mehr zur oecumenischen Liturgie macht. Näher, wie das Folgende erweisen wird, stellt sich der Verlauf folgender Maaßen: Zuerst geht die Entwickelung der Liturgie des Abendlandes und des Morgenlandes in zwei große Hälften aus einander. Die Grundform bleibt hier wie dort dieselbe,

nemlich diejenige, welche wir bereits bei Justinus, Tertullian und den ersten 6 Büchern der apostolischen Constitutionen gefunden haben. Aber die weitere Ausführung bringt zwei doch sehr abweichende Typen hervor. Im Laufe des 4ten und 5ten Jahrhunderts wirken Abendland und Morgenland noch in liturgischer Beziehung auf einander ein, namentlich das letztere auf das erstere. So wird uns z. B. berichtet, daß der Gebrauch des Allelujah durch den so vielfach zwischen Morgenland und Abendland vermittelnden Hieronymus aus der Kirche von Jerusalem in den römischen Gottesdienst eingeführt sei [1]). Aber diese gegenseitige Einwirkung hörte mit dem 5ten und 6ten Jahrhundert vollständig auf, von Anderem abgesehen schon darum, weil die orientalische Liturgie stehen blieb, ohne in alle Consequenzen der Entwickelung fortzugehen, die abendländische Liturgie aber erst von da an recht die Consequenzen der von ihr eingeschlagenen Richtung zog, und sich dem gemäß entfaltete und verfestigte. Innerhalb des Morgenlandes wie des Abendlandes aber bilden sich nun zunächst die provinziellen Liturgieen in ihrer Verschiedenheit hervor. Im Morgenlande tritt uns zuerst die im 8ten Buche der apostolischen Constitutionen enthaltene Liturgie entgegen, die wir jedenfalls nach Syrien weisen müssen. An diese schließen sich dann später die jerusalemische, die nach dem Jacobus, dem Marcus, den Aposteln Adäus und Maris benannten Liturgieen an, welche zuletzt von der nach dem Chrysostomus benannten Liturgie verdrängt werden. Im Abendlande gelangen neben und nach einander die africanische, die mailändische, die spanische und die gallische Kirche zu besonderen Provinzialliturgieen, die sämmtlich den abendländischen Typus festhalten, dabei aber in Manchem von einander abweichen, und doch wieder darin harmoniren, daß sie sammt und sonders der alten Liturgie, wie wir sie bei Justin, Tertullian, den ersten 6 Büchern der apostolischen Constitutionen gefunden haben, näher stehen, als dies die spätere römische

[1]) Gregorii M. Epp. Lib. VII, 63.

thut. Erſt als dieſe Liturgieen ſich entwickelt haben, nemlich mit dem 7ten Jahrhundert, tritt die römiſche Liturgie aus dem geſchichtlichen Dunkel heraus, und zwar ſo, daß ſie wohl Spuren von Einwirkungen namentlich der africaniſchen und der mailändiſchen Liturgie trägt, aber nichtsdeſtoweniger ein eignes, den damaligen dogmatiſchen Vorausſetzungen mehr entſprechendes Gewächs iſt, nimmt dann allerdings namentlich aus der gallicaniſchen Liturgie noch Manches in ſich auf, erdrückt aber zugleich dieſe wie alle anderen abendländiſchen Liturgieen, und herrſcht vom 9ten bis zum 16ten Jahrhundert ungetheilt, nur in Außerweſentlichkeiten ſich noch erweiternd und verfeſtigend.

Hiemit iſt denn zugleich unſerer Unterſuchung für dieſen Abſchnitt der Gang vorgeſchrieben. Wir werden zuerſt die im 8ten Buche der apoſtoliſchen Conſtitutionen enthaltene Liturgie betrachten, indem wir daran zugleich Alles anknüpfen, was von der morgenländiſchen Liturgie noch Intereſſe für uns haben kann. Dann werden wir nach einander die Liturgieen der africaniſchen, mailändiſchen, ſpaniſchen, galliſchen Kirche beſprechen. Endlich werden wir die römiſche Liturgie betrachten, wie ſie bei ihrem Hervortreten erſcheint, wie ſie darnach vom 7ten bis 9ten Jahrhundert das Abendland erobert, und wie ſie ſich bis zum 16ten Jahrhundert conſervirt. Dabei werden wir immer Gelegenheit und Anlaß finden, die allgemeinen Entwickelungen nicht zu überſehen; und wenn auch im Einzelnen Wiederholungen nicht zu vermeiden ſein werden, ſo halten wir doch unſer Verfahren für hiſtoriſch treuer und anſchaulicher, als wenn man, dem Faden der allgemeinen Entwickelung folgend, alle provinziellen Bildungen auflöſt, und in Einen Verlauf zuſammenfaßt, was ſich doch nicht ſowohl zuſammen, als erſt in der Eigenthümlichkeit gebildet hat. Damit iſt denn endlich auch die Ueberſchrift gerechtfertigt, die wir dieſem Abſchnitte gegeben haben, denn die römiſche Liturgie iſt es, in welche alle liturgiſchen Bildungen vom 4ten Jahrhundert an ſich zuſammenfaſſen, um in dieſer Geſtalt durch das ganze Mittelalter hindurch zu beſtehen,

und ſich zur geſchichtlichen Vorausſetzung der Liturgie der lutheriſchen Kirche zu machen.

1. Die morgenländiſche Liturgie.

Die morgenländiſche Kirche tritt ſehr bald in die einſchlagenden Principien Cyprians ein, ſo jedoch, daß ſie nicht wie die abendländiſche die Conſequenzen derſelben vollaus entwickelt, vielmehr an discreten Punkten ſtehen bleibt, und namentlich in den liturgiſchen Formularen Manches beibehält, was den vorcyprianiſchen älteſten Zeiten angehört. Der geſammten orthodoxen Kirche des Morgenlandes ſteht das unerſchüttert feſt, daß im Abendmahl des Herrn Leib und Blut empfangen wird. Die Verbindung der materia coelestis mit den Abendmahlselementen geſchieht ihr durch die Conſecration: vor derſelben ſind die letzteren Brod und Wein, nach derſelben des Herrn Leib und Blut. Ueber die Art und Weiſe der Vereinigung der materia coelestis mit den Abendmahlselementen gehen die verſchiedenen Theorieen bei den Kirchenlehrern des Orients durch einander, namentlich in der Zeit der monophyſitiſchen und duophyſitiſchen Streitigkeiten, als man die Lehre von der unio personalis auf die Lehre von der unio sacramentalis anwandte; bis durch Anaſtaſius Sinaita (um 600) und Johannes Damascenus die Verwandlungslehre in der orthodoxen Kirche des Orients die herrſchende wurde. Je mehr aber die orientaliſche Kirche feſthielt, daß im Abendmahl des Herrn Leib und Blut gereicht und empfangen werde, um ſo gewiſſer mußte ſie, da ſie auch die Anſchauungen Cyprian's vom Opfer im Abendmahl aufnahm, auch zu dem Satze kommen, daß im Abendmahl des Herrn Leib und Blut geopfert werde. Cyrillus von Jeruſalem ſagt:[1]) *μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναίμακτον λατρείαν, ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ παρακαλοῦμεν τὸν θεὸν* für die ganze Kirche, auch für die Verſtorbenen, *μεγίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἔσεσθαι ταῖς ψυχαῖς, ὑπὲρ ὧν*

[1]) Catech. mystag. V, 8. 9.

ἡ δέησις ἀναφέρεται, τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας. Und Chryſoſtomus [1]) ſagt: οὐκ εἰκῇ ταῦτα ἐνομοθετήθη ὑπὸ τῶν ἀποςόλων τὸ ἐπὶ τῶν φρικτῶν μυςηρίων μνήμην γίνεσθαι τῶν ἀπελθόντων· ἴσασιν αὐτοῖς πολὺ κέρδος γενόμενον, πολλὴν τὴν ὠφέλειαν· ὅταν γὰρ ἐςήκῃ λαὸς ὁλόκληρος χεῖρας ἀνατείναντες, πλήρωμα ἱερατικὸν, καὶ προκέηται ἡ φρικτὴ θυσία, πῶς οὐ δυςωπήσομεν ὑπὲρ τούτων τὸν θεὸν παρακαλοῦντες. Hier beſteht alſo das Opfer, welches im Gottesdienſt der Chriſten gebracht wird, geradezu im Abendmahl, in den Abendmahlselementen, und zwar nicht ſofern ſie noch bloß Repräſentanten der trockenen und flüſſigen Nahrung, primitiae creaturarum ſind, ſondern ſofern ſie conſecrirt, des Herrn Leib und Blut ſind. Die Sache hat ſich geradezu umgekehrt: Früher waren die Gebete das Opfer und gingen dem Abendmahl, welches nicht Opfer war, voran; jetzt iſt das Abendmahl, ſind des Herrn Fleiſch und Blut das Opfer, und wenn dies Opfer gebracht iſt und auf dem Altar vorliegt, dann haben die Gebete zu folgen und finden, auf dieſes vorliegende Opfer ſich gründend, Erhörung. Dabei wird das Verhältniß des im Abendmahl geſchehenden Opfers zu dem einſt- und erſtmaligen Opfer auf Golgatha zuerſt noch mehr hiſtoriſch gefaßt: Das eigentliche Opfer iſt auf Golgatha geſchehen und vollbracht, und das Abendmahl iſt nur in ſo fern ein Opfer, als es zur Erinnerung an jenes Opfer auf Golgatha geſchieht; das eigentliche Opfer geſchah ein für alle Mal am Kreuz, und wird im Abendmahl nur Gotte vorgehalten. So faßt es z. B. Chryſoſtomus, wenn er ſagt: [2]) προσφέρομεν μὲν, ἀλλ' ἀνάμνησιν ποιούμενοι τοῦ θανάτου αὐτοῦ. Aber je weiter man anderweit davon entfernt war, in dem Abendmahl ein bloßes Gedächtnißmahl zu ſehen, um ſo weniger konnte der Begriff einer bloßen Anamneſe ſich an dieſem Punkte erhalten. Daher kommen denn auch ſchon bei demſelben Chryſoſtomus andere Phraſen vor, wie: ἐσφάγμενος πρόκειται ὁ Χριςός, nemlich auf dem

[1]) In Ep. ad Philipp. Hom. III.
[2]) In Ep. ad Ebr. Hom. XVII, 3.

Altare; und: τῇ τραπέζῃ τῇ τὸν ἄμνον ἐχούσῃ [1]). Anders das achte Buch der apostolischen Constitutionen [2]): ganz wie Cyprian (I, 412. ff.) geht es davon aus, daß in dem Kreuzestode die Opferschlachtung geschah, daß aber der Herr in der ersten Einsetzung des Abendmahls seinen Leib und sein Blut Gotte dargab, und sieht demnach im Abendmahl eine Wiederholung nicht des Ersteren, wohl aber des Letzteren: wie der Herr im ersten Abendmahl Gotte seinen zu schlachtenden Leib und sein zu vergießendes Blut aufopferte, so opfern wir Gotte in unserem Abendmahl des Herrn geschlachteten Leib und vergossenes Blut auf. Aber als man weiterhin immer entschiedener die Verwandlungslehre ergriff, erschien natürlich auch die Verwandlung der Abendmahlselemente in des Herrn Leib und Blut immer mehr als eine Wiederholung der Menschwerdung Christi, und davon war denn wieder die weitere Folge, daß schließlich auch die Opferung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl nicht sowohl als eine Wiederholung der Selbsthingabe Christi, sondern geradezu als eine unblutige Wiederholung des Opfertodes Christi gefaßt wurde [3]). Und da sich hiemit natürlich auch die Vorstellungen von einer satisfactorischen und expiatorischen Kraft verbanden, die man ja selbst den Gebeten und wohlthätigen Werken der Christen beimaß, so galt allerdings das Abendmahl auch in der griechischen Kirche als ein Versöhnopfer für die Lebenden und die Todten: schon die oben angeführten Stellen ergeben nicht allein, daß Cyrillus und Chrysostomus den Lebenden und den Verstorbenen von dem Abendmahl und den darauf sich gründenden Gebeten großen Gewinn versprechen, sondern auch daß bereits Cyrillus das Abendmahl geradezu eine θυσία τοῦ ἱλασμοῦ nennt.

So weit nun folgt die orientalische Kirche allerdings den weiteren Entwickelungen des Abendlandes. Aber nicht allein

[1]) Serm. XXXII.

[2]) Cap. 46, 8.

[3]) Siehe die Beweisstellen bei Münscher, Lehrb. d. Dogmengesch., herausgegeben von von Cölle II, 1. 222. ff.

werden wir nachher ſehen, daß ſich doch dieſe Entwickelungen im Abendlande weit klarer, beſtimmter und entſchiedener vollziehen, ſondern die orientaliſche Kirche behält nun auch neben dieſen neueren Vorſtellungen noch manche ältere bei, und tradirt dieſelben fort und fort in ihren Liturgieen. So läßt zwar die orientaliſche Dogmatik die Vorſtellung, daß die Abendmahlselemente primitiae creaturarum und als ſolche das Subſtrat der euchariſtiſchen Gebete ſeien, ganz fallen, aber in den Liturgieen haben, wie wir ſehen werden, dieſe euchariſtiſchen Gebete ſtets noch die alten, nur auf jene alte Vorſtellung paſſenden Formeln des Dankes für alle Wohlthaten der Schöpfung, welche aus den abendländiſchen Liturgieen ganz verſchwinden. Ferner ſollte man nach dem Satze, daß die Gebete ſich auf das Abendmahlsopfer zu gründen haben, erwarten, den Gebeten durchweg ihre Stellung innerhalb des eigentlichen Abendmahlsactes angewieſen zu ſehen, und allerdings haben nun auch die orientaliſchen Liturgieen die Fürbitten im Abendmahlsacte, ſowohl vor als nach der Conſecration; aber da die alte Gottesdienſtordnung die Fürbitten nach der Predigt im homiletiſchen Theil hatte, ſo behalten nun die orientaliſchen Liturgieen ſie auch da, ſo daß denn bei ihnen die Fürbitten ſowohl in der missa catechumenorum als in der missa fidelium vorkommen, während die occidentaliſche Kirche dieſelben ſpäterhin conſequenter Weiſe aus der missa catechumenorum ganz wegläßt. Sodann hat das ausſchließliche Gewicht, welches man auf das Meßopfer legte, im Abendlande die Folge gehabt, daß man am Ende auch den homiletiſchen Theil nur als eine Einleitung zu dem Abendmahlsacte anſah, auch die missa catechumenorum als beſondere Abtheilung des Gottesdienſtes aufgab, und ſo den Gottesdienſt aus einem zweitheiligen zu einem einactigen machte, wie er vorher aus einem dreitheiligen zweitheilig gemacht war. Dies geſchah nun dem Weſen nach allerdings auch im Morgenlande; gleichwohl aber behält hier äußerlich und dem Wortlaute nach der Gottesdienſt die Theilung in missa catechumenorum und missa fidelium bei, auch als es keine Katechu-

menen mehr gab und Niemand mehr entlaſſen wurde, und die darauf bezüglichen liturgiſchen Formeln werden, ohne irgend eine Beziehung zu haben, bis auf den heutigen Tag geſprochen. Wir haben weiter bei Irenäus gefunden, daß man nach der Conſecration durch die Einſetzungsworte auch den heiligen Geiſt anrief, nicht allein daß er den Abendmahlsgäſten die Nießung ſegnen, ſondern auch daß er die Abendmahlselemente mit der materia et vis coelestis erfüllen möge. Dieſe invocatio spiritus sancti iſt eigentlich nicht verträglich mit der Lehre von der Verwandlung durch das Wort der Einſetzung, und iſt daher im Abendlande in dem Maaße außer Uebung gekommen, als die Lehre von der Verwandlung durchdrang. Im Orient aber haben alle Liturgieen, obgleich die Verwandlungslehre auch hier adoptirt ward, die Epikleſe des heiligen Geiſtes beibehalten. Endlich wurde im Morgenlande die Lehre vom Fegefeuer nicht angenommen, und ſo kam man auch hier, obgleich man ſonſt die expiatoriſche Kraft des Meßopfers anerkannte, doch nicht zu den Seelmeſſen, und was daran hängt. Dies, daß ſie nicht völlig die Conſequenzen ziehen, und darum manches dem älteren Beſtande Angehörige behalten, iſt eine der characteriſtiſchen Eigenſchaften der orientaliſchen Liturgieen.

Auch darin folgt die orientaliſche Kirche dem Cyprian, daß ſie das geiſtliche Amt weſentlich auf das Meßopfer begründet. Die apoſtoliſchen Conſtitutionen wollen [1]) darthun, daß Jeder in ſeiner durch die Ordination erhaltenen Stellung reſpectirt werden müſſe, und thun dies durch die Ausführung: der Herr habe erſt ſelbſt das Meßopfer dargebracht, dann habe er Solches nicht Allen, ſondern den Apoſteln zu thun verordnet, und dieſe wieder hätten Biſchöfe und Presbyter und Diaconen geſetzt, aber das Ausgleichende der beiden erſteren Grade ſei nun wieder, daß ihnen und keinen Anderen das Opfer darzubringen gegeben ſei; ſo daß die Biſchöfe den Hohenprieſtern und die Presbyter den Prieſtern des A. T.

[1]) VIII, 46

entſprechen. Daher war es denn dem Diacon nicht geſtattet zu conſecriren. Selbſt die alte Sitte, daß die Diaconen das Abendmahl austheilten, kam mit der Zeit in Abgang; nur in Nothfällen konnte der fungirende Geiſtliche es ihnen auftragen. Zu conſecriren iſt vielmehr nur dem sacerdos möglich, und das sacerdotium beſteht geradezu in dem durch die Ordination überkommenen Vermögen zu conſecriren. Doch zeigt ſich die weniger conſequente Durchbildung der orientaliſchen Kirche auch hier: wie die orientaliſche Kirche nicht zur Zuſpitzung des Amtes der Kirche im Papat gekommen iſt, ſo auch nicht zu der Anſchauung, daß der Presbyter nicht aus eigner Amtskraft heraus, ſondern nur im Auftrage des Biſchofs potentia delegata die ſacerdotalen Functionen verſehen dürfe. Nicht einmal zur Ventilirung dieſer Frage iſt es bei ihr gekommen. Zwar blieb es Sitte, daß, wenn ein Biſchof anweſend war, kein Presbyter anders als in ſeinem Auftrage fungiren durfte. Aber es hat dies nur den Sinn der Ehrenbezeugung. Im Uebrigen hielt die orientaliſche Kirche feſt, was ſchon das achte Buch der apoſtoliſchen Conſtitutionen aufſtellt, daß predigen, taufen, das Opfer darbringen, ſegnen der Presbyter und der Biſchof dürfen, und reſervirt dem letzteren nur die Ordination, die Handauflegung, und mit derſelben die kirchenregimentlichen Functionen überhaupt.

Hiernach werden wir uns denn zu den orientaliſchen Liturgieen ſelbſt wenden können. Zur Einleitung bemerken wir Folgendes: wir wiſſen noch von zwei griechiſchen Liturgieen, die älter als die nach ziemlich einſtimmigem Urtheile der Gelehrten in die Zeit nach Chryſoſtomus und zwar nach Syrien zu ſetzende Liturgie im 8ten Buche der apoſtoliſchen Conſtitutionen ſind: das in das dritte Viertel des 4ten Jahrhunderts fallende Concil zu Laodicea in Phrygien giebt in ſeinem 19ten Canon ganz kurz den Verlauf des Gottesdienſtes, wie er damals jedenfalls in Phrygien war, an; und Cyrillus von Jeruſalem beſchreibt in ſeinen im Jahre 348 gehaltenen fünf letzten, myſtagogiſchen Katecheſen den Gottesdienſt, wie er jedenfalls damals in Jeruſalem gehalten ward. Aber der

Laodicenische Canon weicht, abgesehen von seiner Kürze, nur hinsichtlich der eucharistischen Gebete und der Stellung des Friedenskusses von der Liturgie im 8ten Buche der Constitutionen ab; und Cyrillus beschreibt nur den Verlauf des Gottesdienstes, ohne die Formulare zu geben; wir werden daher auf diese beiden Liturgieen vergleichend Rücksicht nehmen können, indem wir die Liturgie im achten Buche der Constitutionen besprechen.

Die Liturgie, welche wir im 8ten Buche der apostolischen Constitutionen finden [1]), ist, wie alle späteren griechischen Liturgieen, zweitheilig. Wir besprechen zuerst die Katechumenenmesse. Sie verläuft folgendermaaßen: Nach einer vierfachen Lection (des Gesetzes, der Propheten, des Apostolos, und des Evangelium) begrüßt der Bischof die Gemeinde mit 2 Cor. 13, 13 und die Gemeinde antwortet „und mit deinem Geiste". Darauf predigt der Bischof. Dann stehen Alle auf, der Diacon tritt an einen erhöhten Platz, und entläßt zunächst die Ungläubigen und die niedrigste Klasse der Katechumenen mit der bloßen Formel: *μή τις τῶν ἀκροωμένων· μή τις τῶν ἀπίστων.* Hiernach folgen nach einander die Gebete über die Katechumenen zweiter Klasse, über die Energumenen, über die Katechumenen dritter Klasse oder die Photizomenen, und über die Büßenden, mit unmittelbar sich daran schließender Entlassung jeder einzelnen Klasse. Darauf schließt der Diacon Alle mit Ausnahme der Gläubigen aus mit der Formel: *μή τις τῶν μὴ δυναμένων προελθέτω· ὅσοι πιστοὶ κλίνωμεν γόνυ*, und auf diese Aufforderung folgt das allgemeine Kirchengebet. Damit schließt die Katechumenenmesse. Wir sehen, daß dies unseren früheren

[1]) Wir können von nun an nicht mehr wie bisher die vollständigen Documente mittheilen, da die geschriebenen Liturgieen zu ausführlich sind, sondern müssen auf die Quellen selbst und auf Sammelwerke verweisen. Die Liturgie des 8ten Buchs der apostolischen Constitutionen findet sich abgedruckt bei Daniel Cod. Lit. IV, 48—79. Von den mystagogischen Katechesen des Cyrillus findet sich die 5te übersetzt bei Augusti Denkwürdigkeiten IV, 196. ff.

Ergebnissen entspricht. Zu dem Einzelnen ist Folgendes zu bemerken.

Die Lection ist hier wie nach den 7 ersten Büchern der apostolischen Constitutionen eine vierfache (I, 467). Späterhin hat auch die griechische Kirche diese vierfache Lection aufgegeben; in den nach dem Jacobus, dem Chrysostomus u. s. w. benannten Liturgieen kommt nur noch eine zwiefache Lection aus dem Apostolos und dem Evangelium vor, und das A. T. erscheint nur im Psalmengesang und zuweilen statt der epistolischen Lection. Aus anderen als den canonischen Büchern des A. und N. Testaments durften die Lectionen nicht genommen werden; und wenn man früher namentlich im Orient auch die Briefe des Clemens, den Hirten des Hermas und ähnliche Schriften gelesen hatte, so hörte dies ganz auf. Der 59te Canon des Concils zu Laodicea verbietet durchaus, die Lectionen aus anderen als den canonischen Büchern des A. und N. T. zu nehmen; und der 60te Canon zählt dann die für canonisch zu achtenden Bücher auf. Es ist aber bekannt, daß diese Zählung mit der unsrigen nicht völlig übereinstimmt. Welche Abschnitte in den verschiedenen Gottesdiensten gelesen werden sollen, bestimmt unsere Quelle nicht, denn die lectio continua bestand damals noch fort. Der Bischof bestimmte, was gelesen werden sollte. Zwar geschah es schon im 4ten Jahrhundert vermöge der bestimmteren Ausbildung des Kirchenjahres, daß die lectio continua an den Tagen und in den Jahreszeiten von ausgeprägter Kirchenjahrsbedeutung unterbrochen wurde, und daß sich für die einzelnen hohen Festtage einzelne bestimmte Pericopen, und für die längeren Festzeiten, wie für die Quadragesima und die Pentekoste, gewisse in denselben zu lesende Abschnitte oder Bücher wenigstens örtlich feststellten. Wir haben schon oben (I, 423) gesehen, daß Origenes in der großen Woche den Hiob lesen ließ. Chrysostomus aber erzählt uns, daß man am Charfreitage die Geschichte der Kreuzigung, am großen Sabbath wiederholend die ganze Leidensgeschichte bis zum Begräbniß, am Ostertage die Auferstehungsgeschichte, und durch die ganze Pentekoste

hindurch die Apostelgeschichte las, letztere weil sie die Thaten und Wunder der Apostel berichtet und diese die mächtigsten Erweisungen der Auferstehung des Herrn sind [1]); während der Quadragesima aber ließ Chrysostomus die Genesis lesen, selbstverständlich weil dieselbe von dem Urzustande der Menschen, dem Sündenfall, dem großen Verderben der Menschen und den großen Strafgerichten Gottes, und wieder von dem Protevangelio und den ersten Verheißungen berichtet [2]); und am Weihnachtstage predigt er über Luc. 2, 1. ff. [3]). Außerdem finden wir, daß Basilius am Epiphanienfest Matth. 2, 1—12. [4]), daß Epiphanius am Palmsonntag die Geschichte vom Einzuge Christi in Jerusalem, und am Himmelfahrtstage Apg. 1, 1—11 [5]), daß Gregor von Nazianz am Pfingstfeste Apg. 2, 1—13 [6]), daß Athanasius am Weihnachtsfest Luc. 2, 1. ff. [7]) als Pericope benutzt haben. Aber auf dieser Stufe der gegenseitigen Beziehung der Lectionen und des Kirchenjahres zu einander ist die griechische Kirche nun auch für immer stehen geblieben: sie hat nur den einzelnen Festtagen besondere Pericopen gegeben; an den übrigen zwischenfallenden Sonntagen aber liest sie mittelst lectio continua die vier Evangelien, und zwar so, daß das Kirchenjahr nach den vier Jahreszeiten den vier Evangelisten zugetheilt ist, daß Johannes (weil er am besten die Herrlichkeit des Herrn verkündigt) vom ersten Sonntage nach Ostern, Matthäus vom ersten Sonntage nach Pfingsten, Lucas vom ersten Sonntage nach Kreuzeserhöhung (14. Sept.) ab gelesen werden; ein Theil des Marcus wird neben Matthäus und Lucas her an einzelnen zwischenfallenden Tagen gelesen, der Rest in der Quadragesima. Gleicherweise ist der Apostolos vertheilt: die

[1]) Hom. 63.
[2]) Vgl. Chrys. Homm. in Genes. Opp. T. IV.
[3]) Hom. 1. in Nativ. Chr. Opp. T. II. p. 354.
[4]) Opp. T. II, p. 595. ff.
[5]) Opp. T. II, p. 251. ff. p. 285. ff.
[6]) Opp. T. I, p. 705. ff.
[7]) Opp. T. II, p. 96. ff.

Apostelgeschichte zwischen Ostern und Pfingsten, nach Pfingsten die paulinischen Briefe u. s. w. Von einer eigentlichen Pericopensammlung ist hier also nicht die Rede; es ist nur eine Combination von lectio continua und Pericopensystem, welche das letztere nicht hat zur Entfaltung kommen lassen. Dagegen hat die griechische Kirche zuerst für eine Eintheilung der heiligen Schrift zum Zweck der Lesungen gesorgt. Der Diacon Euthalius in Alexandrien (um 462) theilte die bisher ohne Absatz in fortlaufender Reihe geschriebenen Codices des Apostolos für die Anagnosten in Stichen ein so, daß er dem Sinne nach absetzte und so Vieles in je Eine Zeile brachte, als dem Sinne nach ohne Absatz gelesen werden sollte. Ihm diente dabei eine ähnliche, schon früher übliche, durch den Parallelismus membrorum veranlaßte Schreibung der a. t. Psalmen und Propheten als Muster. Auch eine Abtheilung der n. t. Schriften in Lesestücke nach dem Muster der a. t. Paraschen und Haphtaren versuchte man schon früh. Schon im 3ten Jahrhunderte theilte Ammonius die Evangelien in (sehr viele und kurze) κεφάλαια; Euthalius theilte das Evangelium wie den Apostolos (mit Ausschluß der Apokalypse) in κεφάλαια und, mehrere κεφάλαια zusammennehmend, in je 57 Lesestücke für das ganze Jahr; im 6ten Jahrhundert brach sich eine andere Theilung der Evangelien in τίτλοι (kürzere Capitel als die unsrigen) Bahn [1]). Jetzt hat die griechische Kirche Lectionarien, in welchen gemäß der oben erwähnten Vertheilung des Jahres (mit Ausnahme der einzelnen Festtage) unter die vier Evangelien nicht bloß jedem Sonn- und Festtage, sondern jedem einzelnen Tage sein Lesestück aus den Evangelien und aus dem Apostolos zugewiesen ist. Uebrigens las die griechische Kirche in den Gottesdiensten des A. T. nach der Septuaginta; und die nicht griechisch redenden Kirchenprovinzen des Morgenlandes hatten Uebersetzungen in den Landessprachen.

[1]) Näheres über diese Eintheilungen siehe bei Augusti a. a. O. VI., 116 ff. und in den Einleitungen in das N. T.

Unſere Quelle geht über die Lectionen ſehr kurz hinweg, und ſo erwähnt ſie nicht, daß vor jeder Lection, wie wir aus Andeutungen in den Homilieen des Chryſoſtomus wiſſen, der Diacon mit einem προσσχῶμεν zur Aufmerkſamkeit aufforderte, und daß der Anagnoſt jede Lection mit einer Ankündigung, z. B. das Evangelium mit τάδε λέγει ὁ κύριος einleitete [1]). Auch daß während des Verleſens des Evangelium Lichter angezündet wurden, erwähnt unſere Quelle nicht, wohl aber Hieronymus [2]): per totas orientis ecclesias, quando legendum est evangelium, accenduntur luminaria jam sole rutilante, non utique ad fugandas tenebras, sed ad signum laetitiae demonstrandum. Anfangs blieb man bei dieſem einfachen und bezeichnenden Ritus ſtehen; ſpäter ward in den Aufzügen und Schauſtellungen des Gottesdienſtes von den Lichtern in der orientaliſchen Kirche ein eben ſo weit getriebener Gebrauch als in der römiſchen gemacht.

Auffallender iſt, daß unſere Quelle keines Pſalmengeſangs zwiſchen den Lectionen erwähnt. Die Liturgie der erſten 7 Bücher kennt denſelben, wie wir ſahen. Nicht minder das Concil zu Laodicea, welches im 17ten Canon verordnet, daß nicht mehrere Pſalmen nach einander, ſondern immer nur je Einer zwiſchen je zwei Lectionen geſungen werden ſollen. Die ſpäteren griechiſchen Liturgieen haben auch nach der Epiſtel das Alleluja. Als die Häretiker, namentlich die Arianer die Kirchengeſänge fälſchten, befahl das Concil zu Laodicea, keine ἰδιωτικὰς ψαλμούς, d. h. keine apokryphiſchen Pſalmen in den Gottesdienſten zu gebrauchen. An Hymnen und Geſängen chriſtlicher Dichter hat es der orientaliſchen Kirche, namentlich in Syrien, nicht gefehlt; Daniel hat im 3ten Bande ſeines Theſaurus hymnologicus eine Sammlung der vorzüglichſten gegeben. Doch ſind die Hymnen der griechiſchen Kirche meiſtens aus ſehr ſpäter Zeit, und halten hinſichtlich der Tiefe des Inhalts und der dichteriſchen Form auch nicht entfernt

[1]) Hom. 8 in Ebr. Hom. 3. in 2 Thess.
[2]) Contr. Vigil. cap. 8.

den Vergleich mit den lateinischen aus; auch in quantitativer Hinsicht hat die griechische Kirche den Reichthum der occidentalischen an kirchlichen Hymnen, Gesängen und Liedern weithin schon darum nicht erreicht, weil sie den Gottesdienst nicht auf die Modalitäten des Kirchenjahres bezogen hat, und hat daher auch im Haupt-Gottesdienste fast nur von den aus der Schrift entlehnten Gesängen, als, außer den Psalmen, dem Trisagion, dem Gesange der drei Männer im feurigen Ofen [1]) u. s. w. Gebrauch gemacht. Selbst den Gesang ganzer Psalmen hat die griechische Kirche später den Metten und Vespern zugewiesen, und dagegen im Hauptgottesdienste nur in Form der Antiphonen gebrachte Psalmstellen singen lassen. Nach dem Gesange eines oder mehrerer Psalmen wurde immer die kleine Doxologie (nach Offenb. 1, 6), das sogenannte Gloria patri gesungen. Man sang Anfangs: *δόξα πατρὶ δι' υἱοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι*, oder: *δόξα πατρὶ ἐν υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι*, aber seit den Zeiten der Arianer fing man an zu singen: *δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι*. Basilius hatte wegen dieser Aenderung Widerspruch zu erfahren [2]). In demselben Gegensatze wurde erst im Orient, und dann in der ganzen Kirche auch der Schluß sicut erat in principio etc. hinzugefügt, wie uns das Concil zu Vaison v. J. 529 im 5ten Canon erzählt: quia non solum in sede apostolica, sed etiam per totum orientem et totam Africam vel Italiam propter haereticorum astutiam, qui dei filium non semper cum patre fuisse, sed a tempore coepisse blasphemant, in omnibus clausulis post Gloria „sicut erat in principio“ dicitur, etiam et nos in universis ecclesiis nostris hoc ita dicendum esse decernimus. Also seit dem 4ten Jahrhundert bestand das kleine Gloria in der noch üblichen Fassung.

Wir haben bisher (I, 469) nur die hypophonische und die epiphonische Gesangesweise im Gottesdienste gefunden. Im Anfange des 4ten Jahrhunderts entstand nun aber in

[1]) Chrys. Opp. T. III, p. 462.
[2]) Philostorg. III, 13. Basil de sp. s. cap. 1.

der syrischen Kirche auch der antiphonische Gesang. Denn, daß bereits Ignatius diese Gesangesweise in einer Vision gelernt und dann eingeführt habe, wie Socrates [1]) erzählt, ist natürlich Fabel. Vielmehr erzählt uns Theodoret [2]), die Mönche Diodorus und Flavianus hätten um die Mitte des 4ten Jahrhunderts in Antiochien zuerst die Singenden in zwei Chöre getheilt und so die Davidischen Psalmen in Strophe und Gegenstrophe singen lassen. Etwas verschieden hievon soll Theodorus von Mopsueste, wie Nicetas [3]) angiebt, in seinen Schriften den Hergang dargestellt haben, nemlich so: diese Sangesweise sei, eingeführt durch Ephraem den Syrer, zuerst in der national-syrischen Kirche entstanden, und von da aus durch jene beiden Mönche in die griechisch-syrische Kirche von Antiochien eingeführt worden. Jedenfalls weist der Ursprung des antiphonischen Psalmengesanges nach Syrien, von wo aus er sich aber sehr rasch über die ganze Kirche verbreitete. Die Arianer griffen sehr bald zu dieser neuen Gesangesweise, legten derselben Texte unter, welche ihre Lehren enthielten, und zogen so singend in Procession nach ihren Versammlungsorten. Im Gegensatze hiezu führte Chrysostomus den antiphonischen Psalmengesang in seiner Gemeinde ein [4]). Auch Basilius empfiehlt ihn dem Clerus [5]), und giebt dabei auch an, wie er ihn in seiner Gemeinde in den Vigilien ausführen lasse. Die Stelle, die uns noch weiteren Aufschluß giebt, lautet: nach Bußgebeten erhebe sich schließlich die Gemeinde zur Psalmodie, *καὶ νῦν μὲν δχῇ διανεμηθέντες ἀντιψάλλουσιν ἀλλήλοις, — ἔπειτα πάλιν ἐπιτρέψαντες ἑνὶ κατάρχειν τοῦ μέλους, οἱ λοίποι ὑπηχοῦσι· καὶ οὕτως ἐν τῇ ποικιλίᾳ τῆς ψαλμωδίας τὴν νύκτα διενεγκόντες μεταξὺ προσευχόμενοι, ἡμέρας ἤδη ὑπολαμπούσης πάντες κοινῇ ὡς ἐκ ἑνὸς στόματος καὶ μιᾶς καρδίας τὸν τῆς ἐξομολογήσεως ψαλμὸν ἀναφέρουσιν.* Also, erst theilt sich die

[1]) Hist. eccl. VI, 8.
[2]) Hist. eccl. II, 24.
[3]) Thes. orthod. V, 30.
[4]) Socr. hist. eccl. VI, 8.
[5]) Ep. 63 ad cler. Neocaesar. Opp. III, p. 96.

Gemeinde in zwei Chöre, und ſingt die Strophen und Gegenſtrophen der Pſalmen gegen einander auf (antiphoniſch); dann läßt die Gemeinde wieder Einem Vorſänger die Führung, und wiederholt nur im Chor die Schlußworte, die Akroſtichen (hypophoniſch); und endlich den Bußpſalm, den zu beten Allen und Jedem zukam, ſingt ſie in toto (ſymphoniſch). Dieſe Stelle dient mithin zum Beweiſe, daß die Gemeinde beim Pſalmengeſange nicht bloß reſpondirte, ſondern die Pſalmen auch ganz, ſymphoniſch ſang, wie wir unſere Kirchenlieder ſingen. Damit haben wir denn alle Arten des Gemeindegeſanges beiſammen, wenn wir den bei jedem Reſpons z. B. des Amen zur Anwendung kommenden epiphoniſchen Geſang hinzunehmen.

Was weiter die Melodie betrifft, war der Geſang bis dahin ſehr einfach, mehr recitirend geweſen. Iſidorus Hispalenſis [1]) erzählt: primitiva ecclesia ita psallebat, ut modico flexu vocis faceret psallentem resonare, ita ut pronuncianti vicinior esset quam canenti. Und Auguſtinus rühmt vom heiligen Athanaſius [2]): qui tam modico flexu vocis faciebat sonare lectorem psalmi, ut pronuncianti vicinior esset quam canenti. Es war das ſogenannte Pſalliren, das ſich bei uns nur für den Geſang der Pſalmen erhalten hat. Gegen das Ende des 4ten Jahrhunderts aber drang im Orient Verderbniß in den kirchlichen Geſang ein: man verließ die einfache Sangesweiſe, nahm aus der weltlichen, heidniſchen Muſik mehr Melodie auf, und betrieb überhaupt das Singen im Gottesdienſt auf ungeiſtliche Weiſe. Namentlich geriethen die Jungfrauenchöre, die manche Kirchenlehrer zum Zweck des antiphoniſchen Geſanges eingerichtet hatten, auf Abwege. Chryſoſtomus und ſeine Zeitgenoſſen führen darüber bittere Klagen. Hieronymus ſchreibt über den damaligen Kirchengeſang in den orientaliſchen Kirchen: audiant hi, quibus psallendi in ecclesia officium est, Deo non voce, sed corde can-

[1]) De eccles. off. I, 5.
[2]) Confess. X, 33.

tandum, nec in tragoedorum modum guttur et fauces dulci medicamine colliniendas, ut in ecclesia theatrales moduli audiantur et cantica, sed in timore, in opere, in scientia scripturarum. Quamvis sit aliquis, ut solent illi appellare, καχόφωνος, si bona opera habuerit, dulcis apud deum cantor est. Sic cantet servus Christi, ut non vox canentis, sed verba placeant, quae leguntur, ut spiritus malus, qui erat in Saule, ejiciatur ab his, qui similiter ab eo possidentur, et non introducatur in eos, qui de dei domo scenam fecere populorum. Die Kirche widerſetzte ſich natürlich ſolchen Ausſchreitungen; aber jene energiſchen Reactionen, welche im Abendlande nach Zeiten der Verderbniß des Kirchengeſanges ſtets gründliche und ſchöpferiſche Reformationen deſſelben herbeiführten, und jedes Mal der Kirche eine neue Weiſe des Geſanges zu bleibendem Gebrauche ſchenkten, ſind in der griechiſchen Kirche nie erfolgt. Die griechiſche Kirche iſt über die damalige Form des Geſanges nur in ſo fern hinausgegangen, als auch ſie ſeit dem 6ten Jahrhundert den mehrſtimmigen Geſang und Inſtrumentalmuſik in den Cultus eingeführt hat.

Wir haben ſchon oben (I, 469) geſehen, daß bereits ſeit früher ein eigentliches Amt der Vorſänger beſtand. Dagegen wird uns nun durch Obiges bezeugt, daß dieſe Vorſänger nicht etwa an die Stelle der Gemeinde traten, ſondern daß ſie nur die Gemeinde im Geſange führten, ihr intonirten, ihren Geſang leiteten. Wenn daher das Concil zu Laodicea verordnet [1]), daß zum Singen nur clericale Sänger verwendet werden ſollen, ſo kann das nicht den Sinn haben, daß die Gemeinde gar nicht mehr, daß nur ein Chor ſingen ſolle, ſondern nur den, daß zum Vorſingen und zur Geſangleitung nur ordentlich angeſtellte und in die Reihe der Kirchendiener aufgenommene Sänger verwendet werden ſollen. Die erwähnten Ausſchreitungen konnten wohl eine ſolche Verordnung motiviren. Späterhin hat übrigens auch die griechiſche Kirche

[1]) Can. 15.

der Gemeinde den Gesang abgenommen, und ihn dem Chor übergeben. Die nach dem Chrysostomus benannte Liturgie läßt bereits der Gemeinde Nichts mehr, als das Credo vor und das Vater unser nach der Consecration.

Daß der Bischof vor der Predigt die Gemeinde mit 2 Cor. 13, 13 begrüßt, ist seitdem Sitte der Prediger geblieben. Ungewöhnlich aber ist, daß die Gemeinde auch auf diesen Gruß „und mit deinem Geiste" respondirt. Indeß muß diese Sitte doch eine weitere Verbreitung gehabt haben, denn Uranius erzählt in seiner Vita des Paulinus von Nola von dem Bischof Johannes von Neapel (um 431): ad ecclesiam processit, ex ascenso tribunali populum ex more salutavit, resalutatusque a populo orationem dedit[1]). Auch sonst finden sich Spuren dieser Sitte[2]). Die Begrüßungsformel war aber nicht immer dieselbe; Chrysostomus sagte εἰρήνη πᾶσιν, und die Gemeinde respondirte καὶ τῷ πνεύματι σοῦ[3]). Es gehört dies zu der allseitigen Betheiligung der Gemeinde, wie sie damals noch bestand, und verschwand mit dieser. So lange die Einrichtung der Kirchen die oben (I, 463) beschriebene blieb, saß der Bischof, wenn er predigte, auf seinem hinter dem Altare stehenden θρόνος. Es war Ausnahme, wenn Chrysostomus, um besser verstanden zu werden, von dem Ambo des Lector herab predigte[4]). Gleicherweise saß der Presbyter, wenn er predigte, auf seiner cathedra, die aber vor dem Altare stand. Als später der Bau der Kirchen sich änderte, der Altarraum durch Cancellen vom Schiff geschieden ward, da war es nicht mehr möglich, aus dem Altarraum heraus zu predigen; man fing erst an, von den Stufen (gradus), die zum Altarraum hinaufführten, und demnächst von dem Proscenium herab zu predigen. An manchen Orten stand die Gemeinde während der Predigt, an anderen Orten stand sie während der Lectionen

[1]) Bei Muratori Opp. T. XIII. P. 1. p. 440.
[2]) Z. B. Gregor. Naz. or. 14.
[3]) Chrys. hom. 3 in Coloss.
[4]) Socr. hist. eccl. VI, 5. Sozom. hist. eccles. VIII, 5.

und ſaß während der Predigt[1]). Daß auf die Predigt im Orient während des 4ten und 5ten Jahrhunderts viel gegeben ward, iſt zur Genüge bekannt. Chryſoſtomus hatte ſogar viel mit Solchen zu kämpfen, die in unrichtigem äſthetiſchem Intereſſe und aus griechiſcher Vorliebe für die Rhetorik nur der Predigt wegen, als gölte es einen Citherſpieler zu hören, in die Kirche kamen und nach derſelben die Kirche verließen[2]). In den ſpäteren Jahrhunderten hörte auch in der griechiſchen Kirche die Predigt auf; die ſpäteren griechiſchen Liturgieen bringen dieſelbe eben ſo wenig in Anſchlag, wie die römiſche Meſſe. Wenn jetzt in griechiſchen Kirchen gepredigt wird, geſchieht es nicht innerhalb der Meſſe, ſondern erſt nach der Communion.

Zu den Gebeten erhebt ſich die Gemeinde, denn die uns bekannte alte Kirchenſitte, daß an Sonntagen und in der Pentekoſte ſtehend gebetet wurde, war durch den 20ten Canon des öcumeniſchen Concils zu Nicäa legaliſirt worden.

Der Diacon hat bei dieſen Gebeten und durch die ganze Liturgie hindurch die Aufgabe, der Gemeinde zu ſagen, was ſie zu thun hat, zu entlaſſen, zum Gebet aufzufordern, die Gebete der Gemeinde vorzuſprechen, zum Knieen, zum Empfang des Segens aufzufordern u. ſ. w. Dieſe Verrichtungen ſind ihm auch in den ſpäteren griechiſchen Liturgieen geblieben, nur mit dem Unterſchiede, daß da für die Gemeinde der Chor eintritt, und daß alſo der Diacon nur ſcheinbar mit der Gemeinde, eigentlich mit dem Chor redet. In dieſen ſpäteren Liturgieen aber hat er noch eine andere Reihe von Verrichtungen überkommen, gleich denen, welche in der römiſchen Meſſe der minister hat. Ausgehend nemlich davon, daß der Diacon der Gemeinde vorbetet, hat man denſelben auch ſonſt als Repräſentanten der Gemeinde, als den Mund, durch welchen ſie mit dem fungirenden Geiſtlichen redet, genommen, und einen großen Theil des Stoffes, der in der Liturgie ausgeſprochen werden ſoll, in die Form von Zwiegeſprächen gebracht, welche

[1]) Vgl. Auguſti a. a. O. VI, 336. ff.
[2]) Z. B. Opp. T. I, p. 469.

der Prieſter und der Diacon mit einander halten. Dieſe Dialogen, bald als Salutation und Reſpons, bald als Bitte des Diacon und Gewährung Seitens des Prieſters, bald als Befehl des Prieſters und Folgeleiſtung des Diacons, bald in Antiphonenform gefaßt, füllen einen großen Theil der ſpäteren griechiſchen Meſſe.

In unſerer Quelle hat das Gebet für die Katechumenen die Form, daß der Diacon die Katechumenen zum Gebet auffordert, worauf die Gemeinde das Kyrie eleiſon reſpondirt, dann das Gebet für die Katechumenen vorſpricht, worauf die Gemeinde wieder das Kyrie eleiſon reſpondirt, und darauf die Katechumenen auffordert, zu knieen und den Segen zu empfangen, wonach der Biſchof über ſie ein um Segen flehendes Gebet ſpricht; dann entläßt ſie der Diacon. Ganz die nemliche Form haben, natürlich mit anderem Inhalte, die Gebete für die Energumenen, Pönitenten, Photizomenen. Und dieſe Form baſirt durchaus auf den uns bekannten dogmatiſchen Vorausſetzungen: das betende Subject iſt allerdings nach den älteren Vorausſetzungen die Gemeinde, der Diacon betet als ihr Mund und ſie eignet ſich das Gebet mit ihrem Kyrie eleiſon an; aber da die Gebete der Gemeinde nach den neueren Anſchauungen nur erhörlich ſind, wenn ſie per sacerdotem geſchehen, ſo nimmt der Prieſter das Gemeindegebet an ſeinem Schluſſe auf, trägt es recapitulirend Gotte vor, und ſpricht das Amen darauf, welches der Diacon nach dem von ihm geſprochenen Gebete nicht ſpricht. Und weil dieſe Form ohne Frage ſo und nicht anders dogmatiſch motivirt iſt, ſo dürfen wir auch annehmen, daß dieſelbe erſt mit dem 4ten Jahrhundert entſtanden iſt, wie wir denn auch vorher nicht davon hören, daß der Diacon als Vorbeter fungirt hätte: früher betete der fungirende Geiſtliche ſelbſt der Gemeinde vor, ſpäter aber wählte man jene Form, damit äußerlich hervortrete, wie der sacerdos das Gemeindegebet erſt aufnehmen und vor Gott tragen muß.

An dem Inhalte dieſer Gebete tritt uns eine weitere Eigenthümlichkeit der griechiſchen Liturgieen entgegen, die auch

den späteren Liturgieen dieser Kirche anhängt, die große Breite nemlich und Ausführlichkeit der Formulare und Formeln, sehr abstechend von der Kürze und Prägnanz der späteren lateinischen Liturgieen. Im Uebrigen ist der Inhalt dieser Gebete christlich und recht, es sind einfache Fürgebete, wie sie sich für die benannten Klassen schicken. Das in unserer Quelle vorkommende Fürgebet des Geistlichen für die Katechumenen zweiter Klasse wird auch von Chrysostomus gebraucht sein, denn er legt es in einer Homilie aus[1]). Wenn unsere Quelle ein besonderes Gebet für die zweite und dritte Klasse der Katechumenen hat, so ist das eine Eigenthümlichkeit. Anderswo faßte man alle Katechumenen in Eins zusammen, und betete nur Ein Gebet, gleich nach der Predigt, über ihnen[2]).

Daß die Gebete für die Energumenen und Pönitenten später wegfielen, haben wir schon oben gesehen. Dagegen hat selbst die nach dem Chrysostomus benannte, noch jetzt in der griechischen Kirche in Gebrauch stehende Liturgie noch das Gebet für die Katechumenen, obgleich es längst keine Katechumenen mehr giebt. Es giebt denselben Inhalt, nur in etwas kürzerer Fassung, und großen Theils mit denselben Worten, wie die Katechumenengebete unserer Quelle. Auch hat es die Form, daß der Diacon vorbetet, und dann der sacerdos das Gebet aufnimmt[3]).

Das nach den Fürbitten für die Katechumenen u. s. w. und deren Entlassung folgende allgemeine Kirchengebet unserer Quelle hat diese Form: Der Diacon fordert erst im Allgemeinen zum Gebet auf: „Alle einstimmig lasset uns Gott durch seinen Geist anrufen", und dann intonirt er nach einander die Gegenstände, für welche gebetet werden soll: „Für den Weltfrieden", „Für die Kirche", „Für den Episcopat" u. s. w. u. s. w. Jedem solchen Gegenstande der Fürbitte aber fügt er kurz den hauptsächlichsten Inhalt der für ihn zu thuenden

[1]) Hom. 2. in II ad Cor.
[2]) Vgl. Conc. Laod. can. 19.
[3]) Siehe bei Daniel a. a. O. V, 348.

Bitte bei, z. B. so: „Für unsere neu getauften Brüder laßt uns beten, daß der Herr sie bestärke und verwahre", oder: „Für Die welche draußen sind und in der Irre laßt uns beten, daß der Herr sie bekehre". Die einzelnen Gegenstände, für welche so in diesem Gebet gebetet wird, sind: der Friede und das Wohlsein der Welt und der heiligen Kirchen, die heilige und katholische und apostolische Kirche von Ost bis West, die hiesige Gemeinde, der Episcopat überhaupt und der Localbischof insbesondere, unsere Presbyter, der ganze Diaconat, die sämmtlichen niederen Kirchendiener, die Mönche und die Asketen und die Mildthätigen und die ihre Opfer und Erstlinge Darbringenden, die neugetauften Brüder, die Kranken, die Seefahrenden und die Reisenden und die um des Glaubens willen Gefangenen und die in harter Sclaverei Schmachtenden und die uns um des Glaubens willen Hassenden und Verfolgenden, die draußen Seienden und Irrenden, die Kinder der Gemeinde; den Beschluß macht die Aufforderung, für einander, daß der Herr uns in seiner Gnade bis ans Ende bewahre, und für jegliche Christenseele zu beten. Jede einzelne dieser Intonationen beantwortet die Gemeinde mit ihrem Kyrie eleison. Endlich ruft der Diacon: „Auf, lasset uns in herzlichem Gebet uns selbst und einander dem lebendigen Gott durch seinen Christ übergeben", und nun nimmt der fungirende Geistliche als sacerdos das Gebet auf, und spricht ein Segen erflehendes Gebet über die Gemeinde.

Offenbar haben wir hier ein Gebetsformular, welches weit über das Alter unserer Quelle zurückreicht: nicht allein daß Chrysostomus und Basilius dies Gebet gekannt haben müssen, sondern auch Alles was wir bisher von dem allgemeinen Kirchengebet Einzelnes gehört haben, paßt auf dieses Gebetsformular; und daraus daß in diesem Gebet noch der Opfernden gedacht wird, so wie aus den die Gemeinde zum Selbstopfer auffordernden Schlußworten des Diacons, müssen wir schließen, daß die Entstehung dieses Gebetes in die Zeit zurückreicht, wo die Gabendarbringung noch mit dem allgemeinen Kirchengebet zum Act der Koinonie verbunden war. So weit

geht dies Gebet zurück. Anderer Seits brauchen wir nur die Reihe der Gegenstände der Fürbitte in diesem Gebete mit denen in unserer Litanei zu vergleichen, um daraus und aus der Aehnlichkeit des Baues beider die unläugbare Verwandtschaft der letzteren mit der ersteren zu erkennen; und in der That werden wir im Verfolge sehen, daß und wie dies Gebet, als es im Abendlande diese seine Stelle im Hauptgottesdienste verliert, sich als Litanei ein selbständiges Dasein fristet. Wir finden also hier zum ersten Male unsere Litanei, aber unter Umständen, die ihr ein noch weit höheres Alter vindiciren. In den griechischen Messen bleibt übrigens ein allgemeines Kirchengebet an dieser Stelle; die nach dem Chrysostomus benannte hat ein solches, aber freilich von lange nicht so voller Fassung als das unserer Quelle, und nur zwischen dem Diacon und dem an die Stelle der Gemeinde getretenen Chor sich bewegend, auch dem Fürgebet für die Katechumenen nicht nachfolgend, sondern vorgehend.

Blicken wir nun auf die Katechumenenmesse unserer Quelle zurück, so werden wir derselben unseren Beifall nicht versagen können: sie bietet mit ihrer vierfachen Lection, mit ihrem Psalmengesange, ihrer Predigt, ihrem voll entfalteten Kirchengebet einen großen liturgischen Reichthum dar. Es ist nur das daran zu tadeln, daß in Folge der bekannten voraufgegangenen Entwickelungen das Kirchengebet keine selbständige Stelle mehr einnimmt, sondern als Anhang und Abschluß des homiletischen Theiles erscheint. Aber das Vorangemerkte hat uns auch bereits gezeigt, daß sie so nicht geblieben, daß gerade das, was ihren Reichthum ausmachte, später aus ihr entfernt ist: die vier Lectionen wurden zu zweien verringert, die Predigt hörte auf, die Fürbitten für die Pönitenten und Energumenen fielen weg, und auch ganze Psalmen sang man nicht mehr, sondern nur Psalmstellen, in die Form von zwischen dem Priester und seinem Diacon gesungenen Antiphonen gebracht. Und doch sind diese Weglassungen noch unschuldiger, als die Zusätze, welche sie in den späteren Liturgieen erhalten hat, welche uns indessen hier nicht interessiren.

Die missa fidelium unserer Quelle verläuft folgender Maaßen: Nachdem der Diacon zur Aufmerksamkeit aufgefordert hat, begrüßt der Bischof die Gemeinde „der Friede Gottes sei mit euch Allen", worauf die Gemeinde in bekannter Weise respondirt, und dann wird auf die Aufforderung des Diacons der Friedenskuß gegeben: die Kleriker küssen den Bischof, und die Gemeindeglieder küssen einander, die Männer die Männer, und die Frauen die Frauen. Dann ordnet sich die Gemeinde zum Abendmahlsact, die Kinder unter einem Diacon stehen dem Altarplatz zunächst, die Diaconen beaufsichtigen die Gemeinde, wachen über die Thüren; ein Subdiacon bringt den Priestern Wasser zum Waschen der Hände, „als Symbol der Reinigkeit der Seelen vor Gott". Dann ruft der Diacon: „Kein Katechumene, Zuhörer, Ungläubiger, Ketzer! Die ihr das erste Gebet betetet, tretet vor! nehmt die Kinder an euch, ihr Mütter! Keiner habe etwas wider den Anderen, Keiner heuchle! Aufgerichtet zum Herrn mit Furcht und Zittern laßt uns uns gestellen zum Opfern!" Dann bringen die Diaconen die Gaben dem Bischof zum Altar, die Presbyter treten neben den Bischof an den Altar, zwei Diaconen halten mit Fliegenwedeln die Fliegen von den Kelchen entfernt. Der Bischof aber, nachdem er still für sich gebetet und ein weißes Kleid angelegt hat, macht das Zeichen des Kreuzes mit der Hand vor seine Stirn, begrüßt die Gemeinde unter deren üblichem Respons mit 2 Cor. 13, 13, und es folgt die Präfation, auf welche die Gemeinde das Sanctus singt. Darnach spricht der Bischof ein zweites Gebet, welches ohne Unterbrechung erst der Verdienste Christi gedenkt, im Zusammenhange damit die Einsetzungsworte recitirt, daran 1 Cor. 11, 26 knüpft, dann Gotte dieses Brod und diesen Wein aufopfert, darauf den heiligen Geist auf die vorliegenden Gaben herabruft, daß er sie als des Herrn Leib und Blut erweise und an den Genießenden kräftig mache, und endlich in eine Reihe von Fürbitten für die Kirche, den Episcopat, den fungirenden Bischof selbst, den ganzen Presbyterat und Diaconat und Klerus, den König und die

Obrigkeit und das Heer, alle Heiligen, Patriarchen, Propheten u. ſ. w., dieſe gegenwärtige Gemeinde, die Asketen und Wittwen und Eheleute und Kinder, dieſe Stadt und ihre Bewohner, die Kranken, in Sclaverei Schmachtenden, Reiſenden, die uns um Chriſti willen Verfolgenden, die Ungläubigen und Irrenden, die Katechumenen und Energumenen und Büßenden, gutes Wetter und Gedeihen der Früchte, und die aus gültigen Urſachen Abweſenden ausgeht. Auf dies Gebet reſpondirt die Gemeinde das Amen. Dann folgt wieder, und zwar ſo, daß der Diacon ſtrophenweiſe intonirt und die Gemeinde jedes Mal ihr Kyrie eleiſon reſpondirt, ein allgemeines Kirchengebet mit im Weſentlichen den nemlichen Rubriken, welche die eben vorher von dem Biſchof geſprochenen Fürbitten enthalten, und welche auch das am Schluſſe der Katechumenenmeſſe ſtatthabende allgemeine Kirchengebet enthält. Dies Gebet nimmt dann wieder in der uns ſchon bekannten Weiſe der Biſchof mit einem Schlußgebet auf, auf welches abermal die Gemeinde das Amen reſpondirt. Nun, nach neuer Aufforderung des Diacons zur Aufmerkſamkeit, ſpricht der Biſchof „das Heilige den Heiligen!“ die Gemeinde aber ſingt „Einer iſt heilig, Einer iſt der Herr, Einer iſt Jeſus Chriſtus zur Ehre Gottes des Vaters, geprieſen in Ewigkeit, Amen“, und das große Gloria. Darauf genießen erſt der Biſchof, dann die Presbyter und der ganze Klerus, zuletzt die Diaconiſſinnen, Jungfrauen und Wittwen; dann die Gemeinde, erſt die Kinder, und ſo alle τάξεις nach einander. Die Austheilung erfolgt ſo, daß der Biſchof das Brod, ein Diacon den Kelch reicht; der Austheilende ſpricht „der Leib Chriſti“, „das Blut Chriſti“, und der Nehmende antwortet „Amen“. Während der Austheilung wird der 34te Pſalm geſungen. Die Ueberbleibſel bringen die Diaconen in die Paſtophorien. Dann ſchweigt der Geſang, der Diacon fordert zur Dankſagung und zur Bitte um geſegneten Genuß auf, und der Biſchof betet das Gebet der Poſtcommunion, an deſſen Schluſſe er wieder aller der einzelnen Rubriken fürbittend gedenkt, die wir ſchon öfter in

den allgemeinen Kirchengebeten gefunden haben. Schließlich fordert der Diacon zum Empfange des Segens auf, der Biſchof ſpricht ein Segensgebet, und der Diacon entläßt mit einem „Gehet in Frieden auseinander" die Gemeinde.

Vergleichen wir nun dieſe missa fidelium zunächſt mit Demjenigen, was wir in dem vorigen Zeitraum gefunden haben. Wir fanden da ſchon bei Juſtin, daß der Abendmahlsact weſentlich aus drei Gebeten beſtand, von denen das erſte für die Wohlthaten der Schöpfung, das zweite für die Wohlthaten der Erlöſung dankte, das dritte aber das Conſecrationsgebet war. Auch fanden wir bereits bei Juſtin, daß in dem dritten dieſer Gebete die Einſetzungsworte recitirt wurden; und bei Irenäus und Tertullian und Cyprian, daß in demſelben auch der heilige Geiſt angerufen und das Vater unſer gebetet ward. Nicht minder fanden wir bei Cyprian, daß das erſte unter dieſen Gebeten identiſch ſei mit dem ſpäterhin „die Präfation" genannten Gebet. Die dann folgende Handlung der Austheilung betreffend, fanden wir bereits die Eingangsformel Sancta sanctis, die Poſtcommunion, und Spuren davon, daß bereits am Schluſſe der Gemeinde der Segen ertheilt ward. Dies Alles finden wir nun hier im Weſentlichen wieder. Sehen wir nemlich von dem nicht mit in die Liturgie gehörenden Gebete ab, welches der Biſchof ſtill für ſich ſprechen ſoll, ſo haben wir erſt die Präfation, deren Inhalt, wie wir nachher ſehen werden, ganz dem für die Wohlthaten der Schöpfung dankenden Gebete Juſtins entſpricht. Weiter finden wir dann freilich in unſerer Quelle nicht wie bei Juſtin zwei Gebete, ein für die Wohlthaten der Erlöſung dankendes und ein zur Conſecration gehöriges, ſondern wir finden nur Ein zweites Gebet. Aber dieſes Eine zweite Gebet faßt den ganzen Inhalt des zweiten und dritten Gebetes bei Juſtin in ſich zuſammen: es dankt erſt für die Wohlthaten der Erlöſung, und giebt dann alles zur Conſecration Gehörige, nemlich die Recitation der Einſetzungsworte und die Epikleſis des heiligen Geiſtes. Auch in dem Act der Austheilung finden wir das Sancta sanctis, die Poſtcommu-

nion, und die Benediction wieder. Es fehlt nur das Vater unser bei der Consecration, von dessen Gebrauche wir aber auch bei Justin keine Spur fanden. Es ist dies indessen eine provinzielle Abweichung. Dagegen finden wir nun aber Mehreres, was uns mehr oder weniger neu ist. Abgesehen nemlich von dem weniger wichtigen Waschen der Hände, so wie davon, daß uns hier als während der Austheilung zu singende Gesänge das „Einer ist heilig", das große Gloria, und der 34te Psalm genannt werden, während wir bisher nur im Allgemeinen gehört haben, daß man unter der Austheilung Psalmen und Hymnen sang, finden wir hier erstens den Friedenskuß an die Spitze der Abendmahlshandlung gestellt, zweitens unmittelbar nach den Einsetzungsworten und vor der Epikleſe des heiligen Geistes eine Aufopferung des consecrirten Brodes und Weins, und endlich als Anhang zu dem Consecrationsgebet Fürbitten für Alles und Alle und namentlich auch für die Todten. In diesen hinzugekommenen Stücken liegt nun aber der Vollzug der seit Cyprian aufgekommenen neuen Ideen. Denn diese Stellung des Friedenskusses, der sonst den Act der Darbringung der Gebete und Opfer abschloß, ist, wie wir bereits gesehen haben, eine Folge davon, daß dieser Act der Darbringung aufgelöst und mit dem Abendmahlsact verschmolzen ward. Es ist dabei zu bemerken, daß die Stellung des Friedenskusses hier noch wieder anders als im zweiten Buche der apostolischen Constitutionen ist. An letzterer Stelle (s. oben I, 470) erscheint der Friedenskuß doch immer noch mit dem allgemeinen Kirchengebet verbunden, obgleich an seiner Spitze; hier dagegen erscheint er vom Kirchengebet ganz getrennt als Eröffnung des Abendmahlsactes überhaupt. Die Aufopferung aber des Brodes und Weins geschieht mit den Worten: „Gedenkend also seines (Christi) Leidens, und Todes und seiner Auferstehung von den Todten und seines Eingangs in den Himmel und seiner künftigen zweiten Erscheinung, da er in Herrlichkeit und Macht kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten und einem Jeglichen zu geben nach seinen Werken, opfern wir

dir, unſerem Herrn und Gotte, nach ſeinem Befehl dieſes Brod und dieſen Kelch, dir durch ihn dafür dankend, daß du uns gewürdigt haſt vor dir zu ſtehen und dir prieſterlich zu dienen.“ Dieſe Worte werden geſprochen unmittelbar nach den Einſetzungsworten, mit denſelben durch 1 Cor. 11, 26 verknüpft, alſo nachdem die Conſecration geſchehen iſt. Mithin iſt es nicht mehr ſchlecht Brod und Wein, es ſind auch nicht mehr die primitiae creaturarum nach alter Anſchauung, ſondern es ſind des Herrn Leib und Blut ſelbſt, ja es iſt nach den dabei geſprochenen Worten der geſtorbene und auferſtandene und verklärte Herr Selber, welcher in dem Brod und Wein geopfert wird. Hier iſt alſo der directe, dürre Ausdruck für die Opfertheorie im Abendmahl. Endlich haben wir bisher nicht gefunden, daß nach der Conſecration Fürbitten dargebracht wären. Aber wenn das Abendmahl ein Opfer, ja das rechte, ſühnende, meritoriſche, ſatisfactoriſche Opfer war, ſo war es natürlich und nothwendig, daß die Fürbitten gerade im Zuſammenhange mit dieſem Opfer und auf daſſelbe ſich begründend, alſo nach der Conſecration und Aufopferung geſchahen. So wiederholt denn unſere Liturgie die ganze Reihe der Fürbitten, die ſie ſchon am Schluſſe der Katechumenenmeſſe hat thun laſſen, im Abendmahlsact noch einmal, hebt dabei namentlich auch die Fürbitten für alle Geſtorbenen, Patriarchen, Propheten u. ſ. w. bis zu den geſtorbenen Gemeindegliedern heraus, ſtellt dieſe Fürbitten in unmittelbarer Folge gleich hinter die Einſetzungsworte und die Aufopferung des Sacramentes und die Epikleſe des heiligen Geiſtes, und bedient ſich dabei nicht allein der Formel „wir bitten dich für“, ſondern auch der Formel „wir opfern dir für“.

Mit der Anordnung der missa fidelium in unſerer Liturgie ſtimmen im Weſentlichen auch die kurze Angabe des 19ten Canon des Concil zu Laodicea und Cyrillus von Jeruſalem überein. Nach dem Laodiceniſchen Canon iſt die Abfolge dieſe: ein ſtilles Gebet — zwei laute Gebete — Friedenskuß — Austheilung. Da iſt der Friedenskuß noch weiter, bis

vor die Austheilung hin verschoben; er schließt da das Abendmahlsopfer ab, wie er ehemals das Opfer der Gebete und Gaben abschloß. Diese Stellung des Friedenskusses, die in den abendländischen Liturgieen nicht ohne Analogieen ist, findet sich sonst in orientalischen Liturgieen nicht. Im Uebrigen stimmt diese Anordnung mit der unserer Quelle überein, denn das erste stille Gebet ist das Gebet, welches auch nach unserer Quelle der Priester für sich sprechen soll, das zweite Gebet ist die Präfation, und das dritte ist das sowohl die Danksagung für die Wohlthaten der Erlösung, als auch die Consecration enthaltende Gebet. — Cyrillus von Jerusalem giebt in seiner fünften mystagogischen Katecheſe die Abfolge der missa fidelium so an: die Priester waschen sich die Hände — der Diacon fordert zum Friedenskuß auf — Friedenskuß — Präfation mit dem Sanctus — Epikleſe des heiligen Geistes — Fürgebet für die Lebenden und Todten — Vater unser — die Gemeinde respondirt Amen — Sancta sanctis — das „Einer ist heilig" — Austheilung, während Pſ. 34 gesungen wird — Postcommunion. Da sind die Abweichungen nur unbedeutend: das Händewaschen geht dem Friedenskuß voran, weil es als eine bloß vorbereitende Handlung betrachtet wird; und daß von dem ganzen Consecrationsgebet nur die Epikleſis des heiligen Geistes erwähnt wird, ist nur scheinbar, denn es wird von den Einsetzungsworten und im Zusammenhange damit von der ganzen Anamneſe Christi nur darum geschwiegen, weil Cyrillus hievon bereits besonders in der vierten mystagogischen Katecheſe gesprochen hat. Dagegen läßt Cyrillus das Vater unser beten, und zwar als Abschluß der Fürbitten. Ferner wird nur das „Einer ist heilig", nicht das große Gloria gesungen. Endlich wird der Segensertheilung am Schluſſe nicht erwähnt. Alle diese Abweichungen sind, mit Ausnahme des Gebrauchs des Vater unser, unbedeutend, und namentlich in principieller Beziehung irrelevant.

Vorstehende allgemeine Bemerkungen über die missa fidelium der griechischen Liturgieen aus dem 4ten Jahrhundert werden sich uns weiter bestätigen, wenn wir nun auch

noch die einzelnen Bestandtheile derselben näher ins Auge fassen.

Die missa fidelium der apostolischen Constitutionen zerfällt in drei Abschnitte: einen vorbereitenden, der bis zur Präfation, ausschließlich, verläuft; den der eigentlichen Action, der mit der Präfation anfängt und mit den Fürbitten schließt; und den Act der Austheilung mit dem Schluß. Diese Eintheilung ist so durch die Natur der Sache gegeben, daß alle späteren Liturgieen sie auch haben.

Der einleitende Act fängt bei unserer Liturgie nach der üblichen Salutation mit dem Friedenskuß an. Die Formel, mit welcher der Diacon dazu auffordert, lautet hier: „Grüßet einander mit dem heiligen Kuß". Bei Cyrillus lautet sie: „Nehmet einander auf, und küsset einander." Die Vorschrift unserer Liturgie, daß die Geistlichen sich unter einander küssen sollen, und die Gemeinglieder unter einander, hat auch der 19te Laodicenische Canon. Cyrillus präcisirt die Bedeutung des Friedenskusses dahin, daß er das Zeichen der gegenseitigen Einigung der Gemüther und des gegenseitigen völligen Vergebens und Vergessens sei. Die Art, wie die Gemeinde sich dann zur Abendmahlshandlung ordnet, kennen wir schon aus dem 2ten Buche der apostolischen Constitutionen. Das Schließen der Thüren hängt selbstredend mit der Arcandisciplin zusammen. Ueber das Händewaschen der fungirenden Geistlichen, das wir hier und bei Cyrillus zuerst finden, sagt Letzterer, daß es ein Symbol der Reinigkeit von Sünden sei. Es erklärt sich aus den levitischen Waschungen, welche auch die a. t. Priester vor Beginn des Opfers mit sich vornehmen mußten. Wenig später bildete sich in der griechischen Kirche die Sitte, daß auch die Laien sich beim Eintritt in die Kirche die Hände wuschen. Wenn unsere Liturgie erst nach allem bisher Besprochenen die Aufforderung hat, daß kein Katechumene anwesend, daß nicht Einer wider den Anderen sein, daß man sich zum Opfern gestellen solle, so ist das ungefüge und eine Spur der Unordnungen, welche durch die Zerreißung des Acts der Darbringung in der Liturgie entstanden. Denn

die Aufforderung, daß kein Katechumene u. ſ. w. anweſend, und daß Keiner wider den Anderen ſein ſolle, hätte vor den Friedenskuß gehört, wenn man den Friedenskuß doch einmal an die Spitze des Abendmahlsactes ſtellte. Nach dieſer Aufforderung läßt unſere Quelle die Gaben zum Altar bringen, aber ein beſonderes Darbringungsgebet über den Gaben hat ſie nicht, dies Gebet iſt bei ihr noch nach alter Weiſe die Präfation ſelbſt. Daß Diaconen mit Fliegenwedeln am Altar ſtehen, um die Fliegen zu verſcheuchen, iſt eine von dem wärmeren Klima Syriens geforderte Einrichtung. Das ſtille Gebet finden wir in unſerer Quelle und in dem laodiceniſchen Canon zum erſten Male vor. Später werden wir finden, daß das ſtille Gebet des Prieſters im Intereſſe der Opfertheorie verwendet wird, nemlich um anzuzeigen, daß der Prieſter da nicht mit der Gemeinde, ſondern vielmehr für ſie als ſacerdotaler Interceſſor bete. In unſerer Quelle dagegen, welche noch den vollen Begriff des Gemeindegottesdienſtes feſthält, iſt dies ſtille Gebet vielmehr ein Gebet, welches der Prieſter für ſich thut, ein Gebet der Selbſtvorbereitung des Geiſtlichen für das bevorſtehende heilige Geſchäft. Schon oben haben wir aus Andeutungen bei Tertullian und Cyprian, ſo wie daraus daß die Neophyten weiße Kleider trugen, vermuthen müſſen, daß es für die Geiſtlichen ſchon vor dem 4ten Jahrhundert eine Amtstracht gab. Daß ſeit dem Anfange des 4ten Jahrhunderts die Geiſtlichen in der Function eine Amtstracht, und zwar eine ſehr glänzende trugen, ſteht feſt: Conſtantin der Große ſchenkte dem Biſchof Makarius von Jeruſalem eine prächtige Stola[1]); nach unſerer Quelle ſoll der Biſchof λαμπρὰν ἐσθῆτα μετενδύς vor dem Altar ſtehen. Daß bei der Feſtſtellung dieſer Kleidung die Amtskleidung der a. t. Hohenprieſter und Prieſter vielfach zum Vorbilde gedient hat, daß die Amtskleider zur Bezeichnung der verſchiedenen clericalen Abſtufungen dienen, daß die Farben der Kleidungsſtücke und die Varietäten des Anzuges ſelbſt ſich

[1]) Theodoret. hist. eccles. II, 27.

nach den verschiedenen Kirchenjahrszeiten und Amtshandlungen richten, ist bekannt. Nicht bloß die Amtskleidung überhaupt, sondern auch die einzelnen Amtskleidungsstücke und deren einzelne Ornamente haben ursprünglich ihre Bedeutung, symbolisiren einzelne Momente des Sacerdotium. Aber einer Seits ist diese Symbolik häufig ins Kleinliche und Spielende gegangen; anderer Seits hat die spätere Liturgik sich in mystische Deutungen der einzelnen Bestandtheile der Amtskleidung weit verloren, welche Deutungen dann wieder auf die Einrichtung der Amtskleidung und auf das Anlegen derselben rückgewirkt haben. Wir halten es daher nicht für lohnend genug, auf diese weitläuftige Geschichte der Amtskleidung näher einzugehen. Wer mehr darüber zu erfahren wünscht, wird anderswo finden, was er sucht [1]). Daß die Christen sich selbst beim Beten, Essen mit dem Kreuze zeichneten, lesen wir schon beim Tertullian. Weiter geschah es, daß man die Täuflinge, die Ordinanden damit bezeichnete. Noch weiter ward es Sitte, daß der Bischof, wenn er die Gemeinde segnete, das Zeichen des Kreuzes gegen sie machte; so in unserer Quelle. Demnächst übertrug man es von den Personen auch auf die Sachen: die Bekreuzung der Abendmahlselemente und des Taufwassers kennt schon Chrysostomus [2]). Und als man später anfing auch andere Dinge zu benediciren, und solche Benediction nach dem Begriff der Consecration gestaltete, ward Alles mit dem Kreuzeszeichen signirt, was irgendwie aus dem weltlichen Gebrauche herausgenommen und in geistlichen Gebrauch gestellt, oder mit geistlichen Kräften erfüllt werden sollte. Es fassen sich in dieser signatio crucis die Begriffe der Exorcisation und der Unterstellung unter christliche Lebensmächte zusammen.

Sehen wir nun noch den Verlauf des einleitenden Acts im Ganzen an, so finden wir in demselben Vornahmen von

---

[1]) Z. B. bei Daniel a. a. O. IV, 375 ff. Augusti a. a. O. XI, 304 ff. Kurtz Kirchengesch. I, b, 354 ff.

[2]) Demonstr. quod Christus sit Deus. cap. 9.

zweierlei Art: auf der einen Seite den Friedenskuß und die Darbringung der Gaben, auf der anderen Seite das Händewaschen des Geistlichen, sein Vortreten vor den Altar, sein stilles Gebet, sein Ankleiden. Offenbar aber fassen sich beide Seiten in Einem Zwecke zusammen: durch die mit dem Friedenskusse eröffnete Darbringung der Gaben wird das Abendmahl selbst vorbereitet, denn es werden dadurch die Abendmahlselemente herbeigeschafft, und durch das Händewaschen u. s. w. bereitet sich der Geistliche selbst für das Abendmahlsopferwerk vor. Also: das Offertorium in dieser corrumpirten Gestalt ist zu einem das Abendmahl einleitenden Act geworden, in welchem das Opfer und der opfernde Priester für das bevorstehende Opferwerk vorbereitet werden.

Ehe wir nun zu dem Act der eigentlichen Action übergehen, müssen wir hier noch über die weitere Entwickelung der Gabendarbringung das Nöthige einschalten.

Wir haben gesehen, wie von Anfang die Gemeinde in jedem Sonntagsgottesdienste Gaben brachte, wie man aus diesen Gaben nicht allein das zum gemeinsamen Mahle Nöthige, sondern auch die Abendmahlselemente nahm; wie es bei dieser Darbringung von Gaben und bei dem Nehmen der Abendmahlselemente aus denselben auch dann noch verblieb, als die gemeinsamen Mahle von dem Abendmahl getrennt wurden; wie aber die Gabendarbringung eine andere Stelle als früher erhielt, zum Abendmahl gezogen, mit dem zur Hand nehmen des Brods und Weins combinirt ward; und wie endlich schon bei Tertullian, noch deutlicher aber bei Cyprian sich Spuren davon zeigten, daß nicht mehr in jedem Abendmahlsgottesdienste von der Gemeinde Gaben dargebracht wurden. Diese Anzeichen mehren sich nun seitdem von allen Seiten her. Diese Gaben waren bisher für die Unterhaltung der Kirchen, Kirchendiener und Armen gebraucht worden. Seitdem aber die Kirche Staatskirche geworden war, und damit das Recht gewonnen hatte, Vermögen und Grundbesitz zu erwerben, ging sie natürlich auf Fundirung der Kirchen und Kirchenämter und Wohlthätigkeitsstiftungen aus. Wie

das Kirchengut anwuchs, erhellt schon daraus, daß bereits das Concil zu Nicäa [1]) und nach demselben viele Concilien dem von Kirchendienern mit Kirchengut betriebenen Wucher entgegentreten müssen. Schon die Concilien zu Antiochien [2]) v. J. 341, zu Sardica [3]) v. J. 344 reden von umfänglichem Ländereibesitz der Kirchen; geradezu enorm muß man sich das Kirchenvermögen der damaligen Zeit denken, wenn man liest, welche Verschwendung mit kirchlichem Gut auf dem Concil zu Chalcedon v. J. 451 dem Bischofe Ibas von Edessa und dem von ihm begünstigten Bischofe Daniel Schuld gegeben ward. Und nicht bloß für den Unterhalt der Kirchen und Kirchendiener, sondern auch für den der Armen, der Fremden, sorgte man durch Fundirung: man baute und fundirte Armenhäuser, Fremdenhäuser u. s. w. [4]). Davon war aber die nothwendige Folge, daß die bisherige Weise des sonntäglichen Collectirens fortan weder genügte, noch auch so nöthig war. Freilich verblieb es dabei, daß die Gemeinden zur Kirche gaben; die Mittel zur Fundirung kamen ja zunächst dadurch zusammen. Aber für's Erste fixirten sich diese Abgaben der Gemeinden für die kirchlichen Zwecke je mehr und mehr. Wir haben gesehen, wie schon Cyprian auf den Zehnten hinwirkt, und wie darnach die 7 ersten Bücher der apostolischen Constitutionen die Erstlinge und Zehnten von den Christen, aber noch unter Schwankungen, verlangen. Das 8te Buch aber fordert nun schon ganz positiv, daß die Erstlinge zur Erhaltung der Bischöfe, Presbyter und Diaconen, und die Zehnten zur Erhaltung der übrigen Cleriker, Wittwen, Armen gegeben werden sollen [5]). Je mehr aber die Abgaben der Gemeinde also fixirt wurden, um so mehr mußten mit der Freiwilligkeit die Opfergaben in Abgang kommen. Auch ließen sich diese Zehntlieferungen, schon der Form nach, nicht

[1]) Can. 17.
[2]) Can. 25.
[3]) Can. 12.
[4]) Conc. Chalced. can. 10.
[5]) Cap. 30.

alle im Gottesdienſt überbringen: man konnte doch nicht Thiere, Heu und Stroh in den Abendmahlsact bringen. Zwar läßt die Liturgie des 8ten Buchs der Conſtitutionen noch für „Diejenigen, welche die Opfer und die Erſtlinge darbringen", beten. Aber der 3te und 4te unter den apoſtoliſchen Canones verordnen ſchon ganz beſtimmt, daß Milch, Honig, Cider, Vögel, Thiere, Bohnen und dergleichen niemals auf den Altar gebracht werden ſollen; nur Sangen oder Trauben (weil ſie zu den Abendmahlselementen in Beziehung ſtehen) mag man, wie auch Oel zum Leuchter und Weihrauch auf den Altar bringen; alle andern Erſtlinge von der Ernte aber ſollen den Biſchöfen und Presbytern ins Haus gebracht werden. Demgemäß hat denn auch das 8te Buch der Conſtitutionen ſchon [1]) ein über den Erſtlingen, wenn ſie dargebracht werden, zu ſprechendes Dankgebet, das aber jedenfalls nicht im Gottesdienſt geſprochen werden ſoll, weil es nicht innerhalb der Liturgie mitgetheilt wird, und auch auf das Abendmahl in keiner Weiſe Bezug nimmt. So beſchränkte ſich natürlich das Opfern im Gottesdienſt je mehr und mehr auf das Darbringen bloß von Brod und Wein. Denn weiter blieb es nun zwar Sitte, daß die Glieder der Gemeinden auch außer den regelmäßigen Abgaben zur Kirche ſchenkten. Aber dieſe chriſtliche Mildthätigkeit lenkte ſich in andere Bahnen: man machte Vermächtniſſe, Schenkungen, Stiftungen. In den Acten des Concils zu Chalcedon, eben in jenen Anklagen gegen den Ibas leſen wir von beträchtlichen Vermächtniſſen und Schenkungen in Baar und in Liegenſchaften. Auch hörte die Stetigkeit in der Wohlthätigkeitsübung auf: der meritoriſche Werth, den man den Schenkungen beilegte, einer Seits und anderer Seits die Ausbildung des Kirchenjahres hatten die Folge, daß man am liebſten die Faſtenzeit, um Vergebung ſeiner Sünden zu erlangen, und die Feſtzeiten, um ſeinen Dank zu bezeugen, mit ſolchen Erweiſungen chriſtlicher Freigebigkeit bezeichnete. Und die

[1]) Cap. 47

Kirchenlehrer selbst empfahlen Solches [1]). Die Folge mußte sein, daß die Oblationen an den gewöhnlichen Sonntagen cessirten. Ein anderer Grund, der das Aufhören der Oblationen erwirken mußte, war die Vermehrung der Abendmahlsgottesdienste und die Folge davon, daß diese Gottesdienste häufig wenig besucht wurden. Zwar hat die griechische Kirche an diesem Punkte niemals das Uebermaaß der römischen erreicht: sie hat wenigstens festgehalten, daß in Einer Kirche auch nur täglich Ein Mal Messe gelesen werden solle. Aber bis zum täglichen Abendmahlsgottesdienst ist sie auch fortgegangen, und so ist es auch bei ihr nothwendig dahin gekommen, daß oftmals nur der Priester und der Diacon und die niederen Kirchendiener beim Abendmahlsgottesdienste zugegen sind. Die Concilien haben mit aller Macht dagegen gekämpft. Der 2te Canon des Concils zu Antiochien v. J. 341 und der 9te unter den apostolischen Canones bedrohen Diejenigen mit der Excommunication, welche nur zu den Lectionen in die Kirche kommen und vor dem Gemeindegebet und der Communion weggehen. Sie wollen also noch den steten Abendmahlsgenuß festhalten. Aber nicht einmal den sonntäglichen Kirchenbesuch vermögen sie aufrecht zu erhalten: der 11te Canon des Concils zu Sardica v. J. 344 muß sich begnügen, Diejenigen mit Excommunication zu bedrohen, welche nicht wenigstens den je dritten Sonntag die Kirche besuchten. So klagt denn schon Chrysostomus vielfach in seinen Homilieen über spärlichen Abendmahlsgenuß. Und Pseudo-Ambrosius erzählt uns bereits unter ernstem Tadel, wie es im Orient allgemeine Sitte sei, nur Ein Mal im Jahre zu communiciren [2]): Si quotidianus est panis, cur post annum illum sumis, quemadmodum Graeci in Oriente facere consueverunt? Stand es aber so, so konnte unmöglich alle Sonntage, geschweige denn alle Wochentage, eine communicirende Gemeinde vorhanden sein; man mußte sich, wie auch der 8te

[1]) Z. B. Ambrosius Expos. in ps. 118. v. 105. Augustinus Serm. 339.

[2]) De sacram. V, 4.

unter den apostolischen Canones thut, begnügen, die fungirenden Geistlichen zum jedesmaligen Abendmahlsgenuß anzuhalten. War aber keine communicirende Gemeinde da, so konnte auch keine Gemeinde Oblationen bringen; und waren die fungirenden Geistlichen zugleich die einzigen Communicirenden, so mußten sie auch die einzigen Opfernden sein; und es mußte so schon von dieser Seite her dahin kommen, daß nicht mehr die Gemeinde, sondern die fungirenden Geistlichen das zum Abendmahl an Brod und Wein Nöthige darbrachten.

Diese Verhältnisse entwickelten sich laut den beigebrachten Zeugnissen im Orient bereits im Laufe des 4ten Jahrhunderts bis in den Anfang des 5ten hinein. Die Liturgie des achten Buchs der apostolischen Constitutionen hat die Oblationen noch: sie läßt im allgemeinen Kirchengebet nach der Predigt „für Diejenigen, welche in der heiligen Kirche Frucht bringen (*καρποφορούντων*) und den Bedürftigen die Almosen geben, und für Diejenigen, welche die Opfer und die Erstlinge dem Herrn unserem Gott darbringen", beten, und nachher nach Ertheilung des Friedenskusses unmittelbar vor der Präfation schreibt sie vor: „und wenn dies geschehen ist, bringen die Diaconen die Gaben zu dem Bischofe zum Altar". Da sind die Oblationen zwar nicht mehr mit dem allgemeinen Kirchengebet verbunden; von dieser alten Einrichtung ist nur noch die nachher verschwindende Spur vorhanden, daß im allgemeinen Kirchengebet nach der Predigt der Opfernden gedacht wird; aber vorhanden sind sie noch: im Anfange des Abendmahlsactes sammeln die Diaconen die Gaben der Gemeinde ein, und bringen sie dem Geistlichen zum Altar. Noch deutlicher bezeugt uns das Vorhandensein der Oblationen das Concil zu Gangra (das jedenfalls vor dem Concil zu Antiochien 341 statt gehabt haben muß), wenn es in seinem 7ten und 8ten Canon verordnet, daß die kirchlichen Gaben (*καρποφορίας ἐκκλεσιαστικάς*), die zur Versorgung der Armen dienen, und ähnliche Handreichungen nicht „außerhalb der Kirche" gegeben und angenommen werden sollen. Da sehen wir deutlich, daß noch nicht bloß Brod und Wein, sondern

mit denſelben noch andere Gaben dargebracht wurden, aber auch daß man ſchon anfing dies außerhalb des Gottesdienſtes zu thun. Cyrillus geht in ſeiner 5ten myſtagogiſchen Katecheſe wie auf Vieles ſo auch darauf, wo die Abendmahlselemente her kommen, gar nicht ein, und es iſt über dieſen Punkt aus ihm Nichts zu entnehmen. Aber nun finden wir auch bald im 7ten und 8ten apoſtoliſchen Canon, wie ſchon erwähnt, die Vorſchrift, daß nur Brod und Wein auf den Altar kommen ſollen. Und eine weitere Notiz gewähren uns die Acten des Concils zu Chalcedon v. J. 451, in denen gelegentlich der erwähnten Beſchwerden gegen den Biſchof Ibas von Edeſſa als Klage gegen den Ibas erzählt wird: an einem Märtyrerfeſte ſei nur weniger und ſehr ſchlechter Wein zum Conſecriren und Austheilen auf den Altar gebracht, die Kirchendiener hätten erſt hingehen und aus einem Weinhauſe ſechs Krüge ſchlechten Weins kaufen müſſen, und dies ſei doch um ſo mehr zu tadeln, als die Geiſtlichen ſelbſt immer einen guten Wein hätten und tränken. Hieraus geht hervor, daß der Wein und folglich auch das Brod zum Abendmahl wenigſtens in jenen ſyriſchen Kirchen ſchon damals nicht mehr von der Gemeinde dargebracht, ſondern von den Geiſtlichen geliefert wurde. In der griechiſchen Kirche kam es alſo ſchon im Laufe des 5ten Jahrhunderts nicht bloß dahin, daß die Oblationen ſich auf Brod und Wein beſchränkten, ſondern auch dahin, daß dieſelben nicht mehr von der Gemeinde, ſondern von den Geiſtlichen für die Gemeinde dargebracht wurden.

Kehren wir nach dieſer Digreſſion zu unſerer Liturgie des 8ten Buchs der apoſtoliſchen Conſtitutionen zurück, ſo geſtaltet ſich in ihr die eigentliche Action zweitheilig: der erſte Theil umfaßt die Präfation mit dem Sanctus; der zweite läuft von dem Dankgebet für die Wohlthaten der Erlöſung bis zu den Fürbitten und dem allgemeinen Kirchengebet.

Unter den einzelnen Stücken hat die Präfation hier wie auch ſchon bei Cyprian den nemlichen Bau, den ſie auch noch bei uns hat: daß ſie ein Wechſelgebet zwiſchen dem Geiſtlichen

und der Gemeinde ist; daß nach der Salutation und ihrem Respons der Geistliche das Sursum corda intonirt, worauf die Gemeinde Habemus ad dominum antwortet; daß der Geistliche zum Danksagen auffordert, worauf die Gemeinde erwiedert, daß das „würdig und recht" sei; und daß dann der Geistliche das Präfationsgebet spricht, welches regelmäßig mit den Worten „Wahrlich, würdig und recht ist es" anhebt, und mit der Aufforderung mit allen Engeln und Erzengeln den Lobgesang zu singen schließt, worauf die Gemeinde das Sanctus singt. Der Inhalt dieses Präfationsgebetes ist bei den apostolischen Constitutionen durchaus ein Gebet des Dankes für die Wohlthaten der Schöpfung: der allein unerschaffene Gott wird gepriesen, daß er durch seinen ewigen Sohn Alles, die Engelwelt und diese Welt, Himmel, Erde, Luft, Feuer, Meer, Pflanzenreich und Thierreich, Zeiten und Jahreslauf geschaffen hat und erhält; daß er in solche Welt und Ende den Menschen gesetzt und ihn ausgerüstet hat; und daß er das Menschengeschlecht geführt, daß er den Menschen in das Paradies gesetzt, selbst den gefallenen nicht gar verworfen, vielmehr erhalten und durch seine Verheißung aufgerichtet, sein Geschlecht vermehrt, die Bösen getragen und der Guten sich angenommen, die Sünder durch die Sündfluth vernichtet, aber den Noah erhalten, Leben und Nahrung und Gesetze geschenkt, zum Besten Aller Israel erwählt und in sein Land geführt hat. Das Alles wird auf Grund der Schöpfungsgeschichte u. s. w. sehr wortreich ausgeführt, so daß dies Präfationsgebet, wie überhaupt die ältesten Präfationsgebete, sehr lang ist; dabei wird selbst da, wo von der Erwählung und Führung Israels die Rede ist, alles eigentlich Heilsgeschichtliche vermieden, weil dies in die Danksagung für die Wohlthaten der Erlösung gehören würde, und es werden nur die dem regnum naturae angehörigen göttlichen Wohlthaten aufgezählt. Dieser Inhalt des Präfationsgebets weicht von dem Inhalte unserer Präfationen ab: bei uns wie schon von frühe her in der abendländischen Kirche hat die Präfation durchaus die alte ursprüngliche Form behalten,

aber den Inhalt verändert; sie ist nicht mehr das Dankgebet für die Wohlthaten der Schöpfung, sondern das Dankgebet für die Wohlthaten der Erlösung. In den apostolischen Constitutionen dagegen erscheint die Präfation nicht bloß der Form sondern auch dem Inhalte nach in ihrer ursprünglichen Art. Ursprünglich war, wie wir gesehen haben, die Präfation das Gebet, durch welches Gotte vor dem gemeinsamen Mahle über den dargebrachten Gaben als den Repräsentanten alles Dessen, was der Mensch durch Gottes Gnade in diesem Leben hat und ist, für solche seine Wohlthaten der Schöpfung Dank gesagt wurde. Als nun die gemeinsamen Mahle wegfielen, trat freilich die Darbringung der Gaben in den Abendmahlsact selbst hinein, eröffnete denselben, aber es ward nun doch noch über denselben jenes Dankgebet, die Präfation gesprochen, weil man vor der Hand immer noch in diesen Gaben jene Repräsentanten dieser göttlichen Wohlthaten sah. Diese Voraussetzung besteht nun zwar in der Liturgie der apostolischen Constitutionen nicht mehr so ganz; die Anschauung, daß die nicht consecrirten Elemente die primitiae creaturarum, die Repräsentanten aller trocknen und flüssigen Nahrung seien, ist hier schon zurückgetreten gegen die andere, die in ihnen eben die Abendmahlselemente sieht und ihre Abendmahlsbestimmung auch schon vor der Consecration anticipirt. Gleichwohl behält die Präfation aus traditioneller Gewohnheit noch den alten Inhalt, der Danksagung für die Wohlthaten der Schöpfung bei. Ja selbst die späteren griechischen Liturgieen bis auf den heutigen Tag, obgleich sie je länger je mehr die Lehre vom Opfer im Abendmahl durchführen, lassen der Präfation dennoch nicht nur die alte Form, sondern auch jenen alten ursprünglichen Inhalt der Danksagung für die Wohlthaten der Schöpfung. Cyrillus beschreibt die Präfation so, daß jedes Wort seiner Beschreibung auf die Präfation der apostolischen Constitutionen paßt; nur statt der Formel *Ἄνω τὸν νῶν* hat Cyrillus *Ἄνω τὰς καρδίας.*

Das Sanctus beruht bekanntlich auf Jes. 6, 3. In den apostolischen Constitutionen lautet es noch: „Heilig, heilig,

heilig ist der Herr Zebaoth; Himmel und Erde sind seiner Ehre voll; gepriesen sei er in Ewigkeit, Amen." Cyrillus hat gar nur: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth." Die Idee des Sanctus ist, wie seine Worte besagen und Cyrillus ausdrücklich ausspricht, die, daß in diesem Lobgesang der Seraphim die Gemeinde Gottes auf Erden mit allen Engeln und Erzengeln, mit dem ganzen himmlischen Heer zum Lobe Gottes zusammenstimmen soll. Die spätere Hinzufügung der Stelle Matth. 21, 9 ist durch den Gedanken veranlaßt, daß in dem bevorstehenden Abendmahl allerdings der Herr selber und persönlich zu seinem Volke kommt; er wird mit diesem Lobgesang, wie einst, von seinem Volke empfangen. Also, Engel und Menschen heißen den in seinem Sacrament kommenden Herrn willkommen.

Das Dankgebet für die Wohlthaten der Erlösung knüpft der Priester nach unserer Liturgie unmittelbar an das von der Gemeinde gesungene Sanctus an, indem er fortfährt: „Denn wahrlich heilig bist du; heilig ist aber auch dein eingeborner Sohn, welcher u. s. w." und nun folgt eine ausführliche, dem Lebenslauf des Erlösers bis zur Himmelfahrt folgende Aufzählung der Heilsthaten, welche mit den Worten schließt: „Gedenkend also Dessen was er für uns gelitten hat, danken wir dir, allmächtiger Gott, nicht so Viel wir sollten, aber so Viel wir können, und erfüllen sein Gebot, denn in der Nacht, da er verrathen ward u. s. w."; womit denn die Recitation der Einsetzungsworte beginnt.

Die Recitation der Einsetzungsworte lautet in unserer Liturgie: „Denn in der Nacht da er verrathen ward, nahm er Brod in seine heiligen und untadelhaften Hände, blickte auf zu dir, seinem Gott und Vater, brach's, und gab's seinen Jüngern, indem er sprach: Dies ist das Mysterium des neuen Testaments, nehmet von demselben, esset, das ist mein Leib, der für Viele gebrochen wird zur Vergebung der Sünden; gleicherweise auch den Kelch, mischte denselben aus Wasser und Wein, segnete und gab ihn ihnen, indem er sprach: Trinket Alle daraus, dies ist mein Blut, das für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden; solches thut zu meinem

Gedächtniß; denn 1 Cor. 11, 26." Wir sehen, daß hier die Einsetzungsworte nicht wörtlich genau nach den n. t. Quellen recitirt, sondern erzählungsweise, mit Zusätzen, und paraphrasirend referirt werden. Dies geschieht nun auch in allen späteren griechischen Liturgieen auf dieselbe Weise, nur in theilweise noch verstärktem Grade. Wir sehen hier nebenbei, daß auch hier der Wein mit Wasser gemischt ward. Dabei ist die griechische Kirche auch geblieben, und hat es sogar auf dem 2ten Trullanischen Concil v. J. 692 kirchlich fixirt, gegen die armenische Kirche, welche reinen Wein gebraucht, um (monophysitisch) die Eine Natur Christi anzuzeigen.

An die Einsetzungsworte knüpft die Liturgie der apostolischen Constitutionen die Stelle 1 Cor. 11, 26 an, und geht damit zur Aufopferung des Sacraments über. Die Formel derselben haben wir bereits mitgetheilt. Diese Formel sagt nur, daß das Opfer zum Dank dargebracht werde; die späteren Formeln aber, z. B. die der Liturgie des Jacobus, sagen, daß es zur Vergebung der Sünden und zur Gewährung aller Güter dargebracht werde.

Unmittelbar auf die Aufopferung folgt die Epiklese des heiligen Geistes, mit folgenden Worten: „und wir bitten dich, daß du gnädig herabsehest auf diese dir vorliegenden Gaben, du bedürfnißloser Gott, sie dir wohlgefallen lassest zur Ehre deines Christ, und deinen heiligen Geist auf dieses Opfer, den Zeugen der Leiden des Herrn Jesu, herabsendest, damit er dieses Brod als den Leib deines Christ und diesen Kelch als Blut deines Christ erweise, auf daß die davon Genießenden zur Frömmigkeit gestärkt, der Vergebung der Sünden theilhaftig, vom Teufel und seinem Irrthum erlöst, vom heiligen Geiste erfüllt, deines Christ würdig werden, und das ewige Leben erlangen, indem du mit ihnen versöhnt wirst, allmächtiger Herr." Hier lautet also die invocatio spiritus sancti noch ganz so, wie wir sie bei Irenäus u. s. w. fanden: es soll der heilige Geist einer Seits sich an dem Werk der Dreieinigkeit zur Consecration betheiligen und die Gaben als Sacrament „erweisen", und

anderer Seits dieſelben an den Genießenden ſegnen. In dieſer Weiſe kannte auch das frühere Abendland die Epikleſe des heiligen Geiſtes: wir fanden ſie bereits bei Irenäus, wir werden ſie noch weiterhin bei der galliſchen Kirche wieder finden. Aber die abendländiſche Kirche hat ſpäter dieſelbe ganz aufgegeben, und die griechiſche Kirche hat ihre Bedeutung weſentlich modificirt. Alle ſpäteren griechiſchen Liturgieen nemlich haben die Epikleſe des heiligen Geiſtes, und zwar an derſelben Stelle, an welcher die Liturgie der apoſtoliſchen Conſtitutionen ſie hat. Auch haben die Formeln derſelben bei allen Liturgieen denſelben Gedankengang, und meiſt ziemlich dieſelben Worte. Nur an Einem Puncte gehen die ſpäteren Liturgieen weſentlich über die älteſten hinaus: während in den apoſtoliſchen Conſtitutionen der heilige Geiſt darum angerufen wird, daß er das Brod als Leib, den Kelch als Blut Chriſti „erweiſe“ (ἀποφήνῃ), wird er in allen ſpäteren Liturgieen darum angerufen, daß er das Brod zum Leibe, den Kelch zum Blute Chriſti „mache“ (ποιήσῃ); und die Liturgie des Chryſoſtomus fügt dann, die Verwandlungslehre hineinziehend, noch die Worte „ſie verwandelnd (μεταβαλών) durch deinen heiligen Geiſt“ hinzu. Man kann nicht, wie römiſcher Seits wohl geſchehen iſt, der griechiſchen Kirche nachſagen, daß ſie den Einſetzungsworten für die Conſecration gar kein Gewicht beilege, ſondern Alles von der invocatio sp. s. abhängig mache. Dem ſtehen die beſtimmteſten Erklärungen ihrer Kirchenlehrer entgegen, welche die griechiſche Kirche nie desavouirt hat. So ſagt z. B. Chryſoſtomus: „Laſſet uns allewege Gotte glauben und ihm nicht widerſtreiten, auch wenn unſerem Sinn und Gedanken ſinnlos ſcheint, was er ſagt. Namentlich in den Myſterien laßt uns ſo thun, nicht nur auf das was vor uns liegt blickend, ſondern auch ſeine Worte feſthaltend. Denn durch ſeine Worte können wir nicht getäuſcht werden, unſer Sinn iſt leicht zu täuſchen, jene können nicht falſch ſein. Weil er ſomit geſagt hat: Dies iſt mein Leib, darum laßt uns nicht zweifeln, ſondern glauben, und mit

geistlichen Augen es erfassen [1])". Er erkennt sonach die Bedeutung der Einsetzungsworte, dieses Befehlwortes des Herrn, für die Consecration vollständig an. Aber so viel liegt allerdings in jenen Formeln der Liturgieen, daß dieselben neben den Einsetzungsworten auch die Anrufung des heiligen Geistes nöthig finden. Der griechischen Kirche ist die Consecration, oder richtiger die Verwandlung der materia terrestris in die materia coelestis ein Werk aller dreier Personen der heiligen Dreieinigkeit. Darum müssen nun aber auch bei der Consecration alle drei angerufen werden: der Vater wird in der Präfation, dem Dankgebet für die Wohlthaten der Schöpfung, der Sohn wird in dem Dankgebet für die Wohlthaten der Erlösung, zu welchem die Bezugnahme auf die Einsetzungsworte wesentlich gehört, und der heilige Geist wird in der Epikleſe des heiligen Geistes angerufen. Demnach wird die Consecration allerdings erst mit und nach der Epikleſe des heiligen Geistes perfect, aber sie wird nicht bloß durch diese, sondern nur durch diese und durch die Epikleſe des Vaters und des Sohnes fertig. Dies ist die Anschauung der griechischen Kirche. Und diese Anschauung trägt schon Cyrillus vollständig und deutlich vor; „Wir rufen", sagt er, „den gütigen Gott an, daß er den heiligen Geist auf die vorliegenden Gaben herabsende, damit er das Brod zum Leibe, den Wein zum Blute Christi mache (ποιήσῃ); denn überhaupt Alles, was der heilige Geist berührt, das ist geheiligt und verwandelt." Aber er erklärt auch: „vor der heiligen Anrufung der anzubetenden Dreieinigkeit sind Brod und Wein der Eucharistie schlecht Brod und Wein; nach geschehener Anrufung aber wird das Brod Leib und der Wein Blut Christi [2])." Hier ist es also nicht die Anrufung des heiligen Geistes allein, welche die Verwandlung wirkt, sondern sie ist nur das Complement zu den beiden andern Anrufungen des Vaters und des Sohnes. In diese Anschauung der griechischen Kirche ist nun die abendländische

[1]) Hom. LX. ad popul. Antioch.

[2]) Catech. mystag. V, 7. I, 7.

nicht eingegangen; die römiſche Kirche hat im Gegenſatze gegen dieſelbe ſchon frühe die Epikleſe des heiligen Geiſtes aus ihrer Liturgie entfernt, vielleicht nie in dieſelbe aufgenommen[1]); nach dem Beiſpiele der römiſchen haben dann auch die andern abendländiſchen Kirchen, welche theilweiſe, z. B. die galliſche, die Epikleſe des heiligen Geiſtes hatten, dieſelbe aus ihren Liturgieen entfernt; und noch ſpäter iſt dann auch dieſe Epikleſe des heiligen Geiſtes unter die zwiſchen der römiſchen und griechiſchen Kirche ſchwebenden Streitpuncte aufgenommen worden.

Einſchaltungsweiſe, da wir hier von der Conſecration reden, iſt hier noch einer anderen Eigenthümlichkeit der griechiſchen Kirche zu erwähnen. Als man anfing, der Quadrageſima mehr Geſtalt zu geben, ſchien es unpaſſend, an den Faſtentagen die Conſecration vorzunehmen, da dieſelbe als ein Act chriſtlicher Freude der höchſten Art erſchien. Nun waren aber in der Quadrageſima alle Tage, mit Ausnahme der Sonntage und der Sonnabende, Faſtentage. Demnach verordnete das Concil zu Laodicea in ſeinem 49ten Canon: daß „man in der Quadrageſima nur am Sonntage und am Sabbath das Brod opfern ſolle". Man durfte mithin an dieſen Tagen der Faſten nicht conſecriren. Auf der andern Seite aber ward, wie wir nachher ſehen werden, die Forderung, daß täglich Meſſe gehalten werden müſſe, in der Kirche immer allgemeiner. So wählte man das Auskunftsmittel, daß man, wenn man am Sonntage in der Faſtenzeit Meſſe hielt, gleich ſo viel Brod und Wein, als für die kommenden Wochen- und Faſtentage erforderlich war, mit conſecrirte, daſſelbe aufbewahrte, und mit dieſen praesanctificatis (προηγιασμένοις) an den folgenden Wochentagen Meſſe hielt. Man that dies dann in den Veſpern dieſer Tage. Wann dieſe Sitte ſich gebildet hat, läßt ſich nicht genau feſtſtellen, aber

[1]) Wir würden dieſes Letztere behaupten, wenn ſich nicht im Sacramentarium Leonianum in einem Gebete die Worte fänden: Sancti spiritus operante virtute sacrificium nostrum corpus et sanguis est ipsius sacerdotis.

das Trullaniſche Concil findet ſie ſchon vor, und ſtellt ſie durch ſeine Verordnung im 52ten Canon dahin feſt: „daß die missa praesanctificatorum (ἡ τῶν προηγιασμένων λειτουργία) an allen Faſtentagen der heiligen Quadrageſima, mit Ausnahme des Sonnabends, des Sonntags und des Feſtes Annunciationis, celebrirt werden ſolle". Seitdem iſt dieſe Sitte in der griechiſchen Kirche allgemein. Es bildete ſich nothwendig auch eine beſondere Liturgie dafür [1]).

Unmittelbar an die Anrufung des heiligen Geiſtes knüpft unſere Liturgie die Fürbitten. Denn nun liegt das Opfer vor; und über demſelben ſteigen die Gebete empor, durch die ſühnende und verdienſtliche Kraft deſſelben der Erhörung gewiß: ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τῷ ἱλασμῷ παρακαλοῦμεν τὸν θεόν, ſagt Cyrillus [2]). In unſerer Liturgie haben dieſe Fürbitten dieſe Form: Erſt ſpricht der Prieſter in einem längeren Gebete die ganze Reihe der Fürbitten; wir haben die Gegenſtände dieſer Fürbitten oben einzeln angegeben. Auf dieſes Fürgebet des Prieſters ſpricht die Gemeinde das Amen. Nachdem aber der Prieſter alſo fürgebetet hat, nimmt die Gemeinde ſolch Fürgebet auf, und bringt auch ihrer Seits dieſelben Fürbitten vor Gott: der Diacon tritt vor, der Prieſter hebt mit der Salutation an, der Diacon ſpricht die einzelnen Fürbitten vor, und die Gemeinde reſpondirt auf jede einzelne mit ihrem Kyrie eleiſon, zum Schluſſe aber faßt dann wieder der Prieſter das Gebet der Gemeinde in einem Gebet zuſammen, welches in die Bitte um würdigen Genuß des Sacraments ausgeht und ſo zu dem Act der Austheilung überleitet. Es iſt hier wohl zu bemerken und ſehr ſinnvoll, daß die Anordnung dieſes allgemeinen Kirchengebets gerade die umgekehrte von der Anordnung des allgemeinen Kirchengebets in der Katechumenenmeſſe iſt: in dem Kirchengebet der Katechumenenmeſſe hebt die Gemeinde an fürzubitten, und der Prieſter faßt die Gebete derſelben zuſammen, und trägt ſie in

[1]) Abgedruckt bei Daniel a. a. O. IV, 439.
[2]) Catech. mystag. V, 8.

seiner mittlerischen Eigenschaft Gott vor; in dem Kirchengebet nach dem Opfer des Sacraments hebt der opfernde Priester an über dem gebrachten Opfer fürzubitten, und die Gemeinde nimmt die Fürbitten aus seinem Munde und eignet sie sich an. Man darf also nicht mit Rheinwald [1]) und Daniel [2]) dafür halten, daß die Einschaltung des Kirchengebetes an dieser Stelle eine Corruption sei; davon ist nur so Viel wahr, daß allerdings das Kirchengebet erst später, durch die Opferidee an diese Stelle gekommen ist; diese aber zugegeben hat Alles seine richtige Ordnung. Zu bemerken ist übrigens noch, daß in diesen Fürbitten, aber auch nur in den von dem Priester gesprochenen, häufig statt der Formel „Wir bitten dich für" die Formel „Wir opfern dir für" gebraucht wird, im Hinblick auf das vorliegende geopferte Sacrament. Mit diesen Fürbitten verbindet sich dann immer die Verlesung der Diptychen, der Verzeichnisse der Lebenden und Verstorbenen, für welche für das Mal insonderheit das Sacrament geopfert sein sollte. So Viel über das Formelle dieser Fürbitten; es ist aber auch über den Inhalt derselben noch Einiges anzumerken.

Schon unsere Liturgie betet in diesen Fürbitten nicht bloß für die Lebenden, sondern auch für die Verstorbenen. Wir haben gesehen, daß man schon im vorigen Zeitraum dies in der bestimmten Absicht that, damit das Opfer den Verstorbenen zur Seligkeit helfe. Das bezeugt uns denn auch an der Schwelle unseres Zeitraums Cyrillus: wir opfern, sagt er [3]), für die Verstorbenen, *μεγίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἔσεσθαι ταῖς ψυχαῖς, ὑπὲρ ὧν ἡ δέησις ἀναφέρεται, τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας.* Er vertheidigt das auch: Wenn, sagt er, ein König Etliche, die ihn beleidigt, ins Exil geschickt hätte, und nun ihre Angehörigen einen Kranz flöchten und denselben dem Könige für die Bestraften

[1]) A. a. O. S. 367.

[2]) A. a. O. IV, 74.

[3]) Catech. myst. V, 9. 10. cf. Epiph. haeres. 75, 7. Chrys. Hom. 41 in 1 Cor.

darbrächten, würde er ihnen nicht die Strafe erlassen? „Wir aber, wenn wir für die Verstorbenen bitten, flechten nicht bloß einen Kranz; sondern wir opfern den für unsre Sünden geschlachteten Christus, den gütigen Gott für sie wie für uns versöhnend.“ Dem gemäß bleibt denn die Fürbitte für die Verstorbenen seitdem in der griechischen Kirche in allen Liturgieen. Aber sie stellt sich doch in den späteren Liturgieen anders als in den apostolischen Constitutionen.

Bisher hatte man die Heiligen wohl hoch geehrt, auch ihnen eine größere Seligkeit als Anderen beigelegt, aber man hatte sie noch nicht verehrt, ihnen noch keine mittlerische Stellung als Intercessoren zugeschrieben, und daher auch für sie wie für andere Verstorbene gebetet und Oblationen gebracht. Diesen Standpunkt hält nun die Liturgie der apostolischen Constitutionen noch völlig fest: sie läßt „für“ die Propheten, Patriarchen, Heiligen in Einem Athem mit allen anderen Verstorbenen beten. Aber schon Cyrillus macht einen Unterschied zwischen den Verstorbenen: „Wir gedenken“, sagt er, „auch der Verstorbenen, zuerst der Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, damit Gott durch ihre Bitten und Verwendungen unser Gebet annehme; dann auch für die verstorbenen heiligen Väter und Bischöfe und überhaupt Alle, welche unter uns gelebt haben, der Meinung, daß es den Seelen, für welche Angesichts des vorliegenden Opfers gebetet wird, ein großer Gewinn sein werde [1])“. Es ist hier weder Grund noch Möglichkeit, mit Bingham [2]) die Worte „damit Gott — annehme“ für eingeschoben zu erklären: das würde doch stehen bleiben, daß hinsichtlich der Patriarchen u. s. w. ein bloßes „Gedenken der“, aber hinsichtlich der anderen Verstorbenen ein „Gedenken für“ stattfinden soll. Und gerade dies bezeichnet ganz genau die Stellung zur Sache, welche die griechische Kirche eingenommen und bis in ihre spätesten Zeiten festgehalten hat. Denn allerdings ging seit dem 4ten

[1]) Catech. myst. V, 9.
[2]) Origg. VI, 334.

Jahrhundert auch die griechische Kirche auf die Vorstellung, daß die Heiligen Intercessoren seien, immer voller und entschiedener ein. Und dem zu Folge finden wir denn auch in denjenigen Liturgieen, welche später als die apostolischen Constitutionen sind, durchweg, daß sie von den Heiligen in den Fürbitten in Formeln reden, wie folgende in der jetzt gebräuchlichen Liturgie des Chrysostomus ist: „wir opfern dir dies Opfer — für alle deine Heiligen, durch deren Bitten Gott uns ansehen wolle." Aber dazu daß die Heiligen geradezu angerufen wurden, wie in den abendländischen Liturgieen und Litaneien, ist es auch in den spätesten griechischen Liturgieen nicht gekommen. Die griechische Kirche fand sich durch die alten, directe Fürbitten für die Heiligen enthaltenden Formeln gebunden, und wagte um so weniger zu denselben in absoluten Gegensatz zu treten, als sich schon frühe und gerade in der Zeit und an der Stelle, da man übrigens die Heiligenverehrung am eifrigsten vertrat, eine sehr entschiedene Apologie dieser Fürbitten für die Heiligen findet. Epiphanius nemlich sagt über dieselben: *καὶ γὰρ δικαίων ποιούμεθα τὴν μνήμην καὶ ὑπὲρ ἁμαρτωλῶν, ὑπὲρ ἐλέους θεοῦ δεόμενοι· ὑπὲρ δὲ δικαίων καὶ πατέρων καὶ πατριαρχῶν καὶ προφητῶν καὶ ἀποστόλων καὶ εὐαγγελιστῶν καὶ μαρτύρων καὶ ὁμολογητῶν ἐπισκόπων δὲ καὶ ἀναχορητῶν καὶ παντὸς τοῦ τάγματος, ἵνα τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ἀφορίσωμεν ἀπὸ τῆς τῶν ἀνθρώπων τάξεως διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν τιμῆς καὶ σέβας αὐτῷ ἀποδῶμεν* [1]). Die Kirche, will er sagen, bringt auch für die Heiligen Fürbitten dar wie für die sündigen Menschen, um den Unterschied des Herrn Jesu als des allein Unsündlichen von allen und auch den heiligsten Menschen scharf und bestimmt hervortreten zu lassen. Diesem Argument hat die griechische Kirche, was die Liturgie betrifft, sich gebeugt. Wir finden in den Liturgieen der Heiligen meistens mit Wendungen von halbem und unentschiedenem Sinne erwähnt. So z. B. gedenkt die nach dem Jacobus benannte Liturgie der Heiligen in den Fürbitten zwei

[1]) Haeres. 75, 7.

Mal; aber das erste Mal in der Wendung: Gedenke, Herr, unserer der fungirenden Geistlichen, damit wir Gnade finden mit allen Heiligen, mit den Vorvätern, Vätern, Patriarchen, Propheten u. s. w.; und das zweite Mal in der Wendung: Gedenke auch der Rechtgläubigen von dem gerechten Abel an bis heute her, und lasse sie der Ruhe genießen in dem Lande der Lebendigen, in deinem Reiche, in der Freude des Paradieses, im Schooße Abrahams —, uns aber bewahre vor Sünden, damit wir zu gleichem Ende gelangen. Aehnlich alle späteren Liturgieen. Da ist denn auf der einen Seite den Heiligen alle Ehre erwiesen, es ist nicht für sie gebetet, nur daß Gott ihrer gedenke, wird erbeten, es ist ihr Seligkeitszustand präsumirt; aber auf der anderen Seite ist auch die Anrufung ihrer Intercession vermieden, es ist nicht mehr als eine commemoratio, kein ora pro nobis. Ja, nicht selten gehen die Wendungen der Liturgieen noch über diese Beschränkung hinaus, und halten die alte Fürbitte für die Heiligen wörtlich fest. Selbst die Liturgie des Chrysostomus hat noch die Formel: „Auch opfern wir dir diesen vernünftigen Gottesdienst für die im Glauben Gestorbenen, für die Vorväter, Väter, Patriarchen, Propheten — besonders die heilige — Maria — den Täufer Johannes.“ Es ist dies eben auch einer der Punkte, an welchem die griechische Kirche nicht die volle Consequenz gezogen hat.

Eine noch etwas andere Behandlung wird in den späteren Liturgieen der Maria zu Theil. Die Liturgie der apostolischen Constitutionen erwähnt derselben noch gar nicht besonders. Es ist bekannt, daß die frühere Zeit die Maria nicht anders als alle Heiligen stellte. Aber seit den monophysitischen Streitigkeiten hob sich die Stellung der θεότοκος wesentlich vor den anderen Heiligen heraus. Dies prägt sich nun in den späteren Liturgieen auf folgende Weise aus: Wenn in den Fürbitten der Priester der Heiligen erwähnt hat, wie immer in stillem Gebet, so erhebt er dann seine Stimme, und ruft laut: „besonders der heiligen, unbefleckten u. s. w. Gottesgebärerin und ewigen Jungfrau Maria“, und

dann ſingen einſchaltungsweiſe die Gemeinde oder der Chor oder Beide der Maria einen Hymnus, worauf es denn in der Reihe der Fürbitten weiter geht. So haben es von der nach dem Jacobus benannten Liturgie an alle.

Die Liturgie der apoſtoliſchen Conſtitutionen hat das Vater unſer gar nicht, wie auch Juſtinus. Alle andern griechiſchen Liturgieen haben es. Auch haben es alle Liturgieen der orthodoxen griechiſchen Kirche am Ende und als Abſchluß der Fürbitten nach der Aufopferung und Epikleſe. Und wer wollte läugnen, daß es da paſſend ſteht? Es iſt das Gebet der Kinder Gottes, die ſich damit, bittend und der Erhörung gewiß, in des Vaters Schooß legen; und dies Gebet wird an dieſe Stelle geſetzt in der Abſicht, daß in demſelben Alles was Einzelnes vorher in der Action von der Präfation an gebetet worden, noch einmal zuſammengefaßt werden ſoll. Dagegen ſtellen die Liturgieen der Kopten und Neſtorianer das Vater unſer hinter die fractio panis, alſo in den Act der Austheilung hinein; an dieſer Stelle hat es denn freilich die ganz andere Bedeutung, ein Ausdruck für Alles das zu ſein, was ein Chriſt betend in ſeinem Herzen bewegt, wenn er des Herrn Leib und Blut genießt. Welches aber auch die verſchiedene Bedeutung des Vater unſer je nach der ihm gegebenen verſchiedenen Stelle ſein möge, immer verbindet ſich damit noch die andere, daß die vierte Bitte vom Abendmahl verſtanden, und demzufolge das Vater unſer geradezu als eine Bitte um die Gaben des Abendmahls angeſehen wird. So fanden wir es ſchon bei Tertullian und Cyprian, und ſo erklärt es auch Cyrillus. Uebrigens geht immer dem Sprechen des Vater unſer ein einleitendes Wort, eine Bitte um ein freies Gewiſſen und ein reines Herz zum Sprechen dieſes Kindesgebets, vorauf. So iſt es in allen griechiſchen Liturgieen. Nachdem die Gemeinde das Vater unſer geſprochen, wiederholt nach den Liturgieen des Jacobus und Marcus der Prieſter die beiden letzten Bitten, und führt dieſelben zu einem Gebete um Bewahrung vor dem Uebel weiter aus. Dies Gebet heißt der Embolismus. Die jetzigen Liturgieen

der griechischen Kirche haben aber den Embolismus nicht mehr, sondern lassen den Priester nur die Doxologie wiederholen. Das Sprechen des Vater unser ist Eins von dem Wenigen, was die heutige griechische Kirche der Gemeinde von activer Betheiligung an dem Gottesdienst übrig gelassen hat.

Der Act der Austheilung endlich verläuft in der Liturgie der apostolischen Constitutionen — wir haben ihn oben bereits beschrieben — ohne weitere Unterabtheilungen: das Sancta sanctis mit seinem Respons und dem großen Gloria bildet die Einleitung — dann folgt unter begleitendem Psalmengesang die Austheilung und Nießung — und Postcommunion, Benediction und Entlassung bilden den Schluß.

Ehe wir an die Besprechung der Einzelheiten gehen, schalten wir hier ein, was über die Abendmahlsgefäße und über das Aeußerliche der Abendmahlselemente zu bemerken ist: Abendmahlsgefäße hatte die Kirche natürlich immer gehabt. Zur Zeit des Chrysostomus hatte man aber bereits silberne, goldene, mit Edelsteinen besetzte [1]). Dasselbe erwähnt der 73te unter den apostolischen Canones, welcher zugleich jeden anderweiten Gebrauch dieser Gefäße streng verbietet. Wenn derselbe Canon das heilige Gefäß ἁγιασθέν nennt, so wird daraus zu schließen sein, daß man die heiligen Gefäße schon damals wie auch die Kirchen weihte. — Die Griechen nehmen bis auf den heutigen Tag gesäuertes Brod, im Gegensatze gegen die Römer. Wir haben bisher kein unzweifelhaftes Zeugniß für den Gebrauch des ungesäuerten Brodes in der alten Kirche gefunden, aber freilich auch keines für den Gebrauch des gesäuerten. Die Vertheidiger der Ursprünglichkeit des ungesäuerten Brodes werden immer das für sich haben, daß der Gebrauch des ungesäuerten Brodes bei der Einsetzung zweifellos ist. Es scheint, als ob die morgenländische Kirche in ihrem Bestreben, sich des ihr immer nahe tretenden judaisirenden Wesens zu erwehren, wie zu

[1]) Hom. 50 in Matth. cf. Hom. 80.

manchem Anderen so auch zu dem Gebrauche gesäuerten Brodes gekommen ist, während die abendländische Kirche, der dieser Gegensatz ferner lag, ruhig bei dem traditionellen Gebrauch des ungesäuerten Brodes blieb. — Die Form des Brodes giebt schon Epiphanius[1]) als die runde an. Jetzt gebraucht die griechische Kirche größere runde Brode, welche zerschnitten werden. Man darf annehmen, daß diese Form — natürlich mit Ausnahme der symbolischen Zeichen (der sogenannten σφραγίς), welche man jetzt auf die Brode drückt — die ursprüngliche ist, da die bei der Einsetzung gebrauchten מַצּוֹת dieselbe Form hatten.

Betrachten wir nun die in dem Act der Austheilung vorkommenden Einzelheiten, so ist der Sinn des Sancta sanctis klar: es sagt der Gemeinde, daß die Gaben des Abendmahls heilig und göttlich sind, aber darum ihr auch nur in so fern zukommen, als sie durch den Glauben an Christi Blut heilig ist. Wir haben schon im 3ten Jahrhundert Spuren von dieser Formel gefunden; nun finden wir sie bei den apostolischen Constitutionen und bei Cyrillus wieder, und seitdem stehend in allen griechischen Liturgieen. Die solenne Antwort auf diese Formel ist das „Einer ist heilig, Einer ist Herr, Einer ist Jesus Christus zur Ehre Gottes des Vaters, gepriesen in Ewigkeit, Amen." Aber die Fassung dieses Antwortshymnus variirt. Bei Cyrillus lautet er: „Einer ist heilig, Einer ist Herr, Jesus Christus." Noch anders in den späteren Liturgieen. Die Bedeutung dieses Responses ergiebt sich leicht: durch das Sancta sanctis ist die Gemeinde darauf hingeführt worden, daß ihr nur als der heiligen Antheil an den heiligen Gaben des Altars gebühre; darauf antwortet die Gemeinde mit dem Hinweis auf Den, dem allein Heiligkeit zukommt und durch dessen Gnade und Verdienst allein dem Menschen Heiligkeit beigelegt werden kann, aber auch beigelegt wird.

Uebrigens ist dies „Einer ist heilig" nicht mit dem Tris-

[1]) Ancorat. cap. 57.

agion zu verwechseln. Letzteres ist, wie das gleichfalls nicht mit ihm zu verwechselnde Sanctus, aus Jes. 6, 3 hervorgebildet, aber viel jünger als das Sanctus. Es soll zur Zeit des Proclus, der von 434 bis 447 Bischof von Constantinopel war, daselbst bei einem großen Erdbeben ein Jüngling in den Himmel verzückt sein, daselbst diesen Lobgesang gehört, und ihn dem Volke gelehrt haben, welches dann durch Singen desselben das Gottesgericht des Erdbebens abwendete [1]). Jedenfalls findet sich das Trisagion erst seit Mitte des 5ten Jahrhunderts. Wenn man früher Spuren desselben zu finden gemeint hat, so beruht das eben auf Verwechslung desselben mit dem Sanctus oder dem „Einer ist heilig". Uebrigens wird das Trisagion nie in der missa fidelium gebraucht; Anfangs scheint es sogar nur bei Processionen gebraucht zu sein; die späteren griechischen Liturgieen verwenden es in der Katechumenenmesse bei der Ceremonie des feierlichen Umtragens des Evangelienbuchs. Das Trisagion der orthodoxen griechischen Kirche lautet: *ἅγιος ὁ θεὸς, ἅγιος ἰσχυρὸς, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς.* Dem der monophysitischen Kirchen hat bekanntlich Petrus Gnapheus die Worte *ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς* eingeschaltet.

Unsere Liturgie läßt die Gemeinde nach dem „Einer ist heilig" noch das große Gloria (Gloria in excelsis, Hymnus angelicus) singen, aber allerdings nicht in der bei uns gebräuchlichen Fassung, sondern aus Luc. 2, 14 und Matth. 21, 9 gebildet: „Ehre sei Gott in der Höhe, und Friede auf Erden, und den Menschen ein Wohlgefallen. Hosiannah dem Sohne Davids, gepriesen sei der da kommt in dem Namen des Herrn, als Herr Gott, und ist uns erschienen, Hosiannah in der Höhe." Die Bedeutung dieses so gefaßten Hymnus ergiebt sich aus der Combination jener beiden Stellen: dieselben geben an, was die Engel oben und die Menschen unten zu der Erscheinung des Herrn sagen; also ist der aus ihnen componirte Hymnus der Willkommen, mit welchem

[1]) Vgl. Rheinwald a. a. O. S. 267.

Engel und Menſchen das Kommen des Herrn begrüßen. Er wird daher allenthalben gebraucht werden können, wo der Herr im Begriff iſt, uns jene ſeine Verheißung zu halten, daß er alle Tage bis an der Welt Ende bei uns ſein, täglich in ſeinem Wort und Sacrament zu uns kommen will. In dieſem Sinne iſt er denn auch hier an der Spitze des Actes der Sacramentsaustheilung ganz paſſend gebraucht. Auch Chryſoſtomus wird den Gebrauch des großen Gloria an dieſer Stelle gekannt haben, wenn er[1]) ſagt: εὐχαριστοῦντες λέγομεν δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία. Die ſpätere griechiſche Kirche macht von dem großen Gloria nicht in der Meſſe, nur in den Metten Gebrauch. Wir fanden bereits (I, 459), daß bereits das 7te Buch der apoſtoliſchen Conſtitutionen das große Gloria für das Morgengebet verwendet.

Von einer Elevation und Adoration der conſecrirten Hoſtie, ingleichen von einer fractio panis und von einer immissio panis in calicem wiſſen unſere Liturgie und Cyrillus noch Nichts. Später hat auch die griechiſche Kirche dieſe Dinge aufgenommen.

Nach unſerer Quelle empfangen noch alle Anweſenden das Sacrament; der 9te apoſtoliſche Canon bedroht noch diejenigen mit Excommunication, welche zur Predigt kommen, aber ohne Nießung weggehen. Wir haben aber geſehen, wie bald dies anders ward. Doch iſt es in der griechiſchen Kirche nie zur abſoluten Stillmeſſe gekommen, ſofern wenigſtens der fungirende Diacon es mit nehmen muß.

Schon nach unſerer Quelle empfangen erſt alle zum Klerus gehörige Perſonen, und zwar nach dem 19ten laodiceniſchen Canon innerhalb des Altarplatzes. Den Laien bringen es nachher die Prieſter und Diaconen in das Schiff der Kirche, Erſterer das Brod, Letztere den Kelch. Wenn unſere Quelle auch die Diaconiſſinnen, Nonnen u. ſ. w. noch mit den Geiſtlichen communiciren läßt, ſo verordnet dagegen der

[1]) Hom. 9 in Coloss. cf. Hom. 68 in Matth.

44te laodiceniſche Canon, daß kein Weib den Altarplatz betreten ſoll. Ein Diacon durfte nach dem 18ten nicäniſchen Canon nicht dem Presbyter das Abendmahl reichen, ſondern nur umgekehrt. Den Laien dagegen konnten die Diaconen das Abendmahl reichen, aber nach dem 25ten laodiceniſchen Canon auch nur den Kelch, nicht das Brod. Jetzt reicht nur der Prieſter.

Zur Zeit unſerer Quelle ward den Laien wie den Geiſtlichen erſt das Brod, dann der Wein gereicht. Das Brod ward mit der Hand empfangen. Cyrillus ſchreibt dafür ein ganzes Ceremoniell vor, damit nichts von dem heiligen Leibe verſchüttet werde: der Communicant ſoll die linke Hand wie einen Thron unter die rechte, die den König empfangen ſoll, ſtellen, alſo mit der hohlen Hand das Brod nehmen, mit demſelben die Augen berühren, um ſie zu heiligen, und dann es eſſen, ohne ein Bröckchen verloren gehen zu laſſen; darnach ſoll er gebückt καὶ τρόπῳ προσκυνήσεως καὶ σεβάσματος zum Kelche treten, und wenn von der Flüſſigkeit Etwas an ſeinen Lippen hängen bleibt, ſoll er es mit den Fingern abnehmen und Augen, Stirn u. ſ. w. damit beſtreichen. Auch Chryſoſtomus giebt noch den Leib des Herrn den Communicanten in die Hand [1]). Aber je mehr man ſich in die Lehre von der Verwandlung vertiefte, um ſo mehr mußte man an die Stelle der ſacramentalen Gegenwärtigkeit des Herrn im Abendmahl die ſinnliche Gegenwärtigkeit ſetzen, von welcher dann die Adoration des conſecrirten Brods und Weins, die unbeſtreitbar den obigen Worten des Cyrillus ſchon nahe liegt, nur die ſelbſtverſtändliche Folge war. Nun iſt freilich in der griechiſchen Kirche nicht jenes Uebermaaß von Oſtentation mit der Anbetung der Hoſtie getrieben worden, welches die römiſche Kirche ſich hat zu Schulden kommen laſſen. Aber die Anbetung der Hoſtie kennt ſie ſpäter doch auch. Und je mehr man hiemit Ernſt machte, um ſo mehr mußte die Angſt vor einem Verſchütten und Verlieren von Brocken oder Tropfen

[1]) De Sacerdot. cap. 8.

des Sacraments, welche wir schon vor und bei Cyrillus finden, sich steigern. So kam das in die Hand geben des Brodes auch in der griechischen Kirche in Abgang. Nur den Klerikern wird jetzt noch Brod und Wein getrennt und das Brod in die Hand gegeben. Den Laien aber giebt man von dem in den Kelch geworfenen und mit dem Wein gesättigten Brode mit einem Löffel in den Mund.

Die Distributionsformeln sind in der griechischen Kirche dem Wechsel unterworfen gewesen. Nach unserer Liturgie lautet sie *σῶμα Χριστοῦ — αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς*, und der Empfangende antwortet, wie schon bei Tertullian, Eusebius, Cyrillus, beide Male Amen. So haben es noch jetzt die Nestorianer. Die späteren Liturgieen haben andere Formeln.

Die apostolischen Constitutionen und auch Cyrillus lassen während der Austheilung den Ps. 34 singen, natürlich vorzugsweise wegen der Worte „Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist". Chrysostomus [1]) erwähnt auch des 145ten Psalms.

Daß nach stattgehabter Communion ein Dankgebet, die sogenannte Postcommunion gesprochen wurde, haben wir schon früher gesehen, und liegt ja auch in der Natur der Sache. Auch Cyrillus ordnet ein solches an.

Nach unserer Quelle empfängt die Gemeinde, die communicirt hat, nach der Postcommunion den bischöflichen, priesterlichen Segen. Schon bei Cyprian fanden wir Spuren dieser Benediction. Wir sahen auch aus den ersten Büchern der apostolischen Constitutionen (I, 470), wie viel Gewicht auf diese Benediction gelegt ward. Seitdem haben nun alle griechischen Liturgieen die Schlußbenediction. Aber alle diese Benedictionsformeln haben das Eigenthümliche, daß sie die Gebetsform haben, und daß niemals der aaronitische Segen Num. 6, den wir doch im 2ten Buche der apostolischen Constitutionen fanden, gebraucht wird. Uebrigens durften diese

[1]) In Ps. CXLIV.

und andere Benedictionen nur der Bischof und der Presbyter ertheilen, aber niemals der niedere Grad dem höheren [1]).

Da diese Benediction die wichtigste und feierlichste ist, fügen wir hier an, was überhaupt von Benedictionen zu sagen ist. Wie wir schon früher (I, 474) gesehen haben, erstrecken sich die Benedictionen nicht allein auf Personen, sondern auch auf Sachen. Erstere knüpfen sich dann theilweise an andere kirchliche Handlungen an, z. B. an den Schluß des Gottesdienstes, an die Taufe, an die Copulation u. s. w. Natürlich kennt die griechische Kirche diese Benedictionen auch. Aber die Segensertheilung tritt nun weiter in der späteren Kirche auch selbstständig, als besondere, für sich bestehende Handlung des Amtes auf: der Priester, namentlich der Bischof ertheilt den mit ihm zusammenkommenden Personen, Einzelnen oder Vielen zusammen, in Privathäusern und auf dem Felde und auf der Gasse den Segen. Auch diese Art von Benedictionen hat die griechische Kirche sehr frühe angenommen. Schon bei Basilius dem Großen [2]) und Chrysostomus [3]) ist davon die Rede. Mit diesen Benedictionen steht es nun aber dogmatisch ganz anders, als mit den sich an bestimmte kirchliche Handlungen anschließenden. Bei allem Segnen wollen vier Stücke unverrückt festgehalten sein, wenn man damit nicht in die Irre gerathen will: daß Segnen nicht ein bloßes Gutes wünschen, sondern ein wirkliches Zutheilen eines Gutes ist; daß aller solcher Segen lediglich von Gott kommt; daß daher ein Mensch, wenn er segnen will, ein bestimmtes Gotteswort haben muß, welches ein bestimmtes Gut enthält und dazu gegeben ist, daß es den Menschen durch Menschen gesagt werde, damit sie selbiges Gut dadurch empfangen; daß in dem Empfänger diejenigen Bedingungen vorhanden sein müssen, welche für diesen bestimmten Gottessegen befähigen, weil sonst der Gottessegen wohl Gottessegen bleibt, aber nicht zum Segen an ihm wirkt. Wenn nun der

[1]) Constitt. app. VIII, 28.
[2]) Ad Amphiloch. cap. 27.
[3]) Hom. XLV. in Melet. Hom. III. ad pop. Antioch.

Geistliche am Schlusse des Gottesdienstes über das im Wort und Sacrament so eben mit Gott geeinte Volk den für sein Volk Num. 6 gegebenen Segen spricht; oder wenn der Täufer den Täufling auf Grund der Taufe und ihres Verheißungswortes segnet; oder wenn der Geistliche die Gottesworte von der Ehe auf die Copulanden legt u. s. w., so ist da Alles in Ordnung, und die also Gesegneten empfangen wirklich, was die Segensworte lauten und sagen, wofern in ihnen die Bedingung dafür, nemlich der Glaube, vorhanden ist. Sonach wird jede christliche Kirche auf die Benedictionen der ersteren Art sich nicht allein einlassen dürfen, sondern auch müssen und sollen. Aber die Benedictionen jener zweiten Art haben eine solche Unterlage eines bestimmten, gegebenen und aufzulegenden Gotteswortes nicht. Vielmehr tritt in ihnen der Geistliche nicht als Verwalter des Worts und Sacraments, sondern er tritt als Priester, als Mittler des zu Segnenden auf, und legt aus seiner mittlerischen Machtfülle heraus demselben Gottes Segen bei. Diese Art zu segnen mithin, entsprungen aus der Auffassung des Amts als sacerdotium, hat wie keinen Auftrag und keine Verheißung so auch keine Wirkung.

Auch die Benediction von Sachen ist in der griechischen Kirche als äußerst wichtig angesehen. Bei dem Benediciren (Segnen, Weihen) von Sachen sind immer folgende Grundsätze gründleglich zu machen: daß alle Creatur Gottes gut ist; daß aber der sie gebrauchende Mensch sie im Gebrauche immer der Eitelkeit unterwirft; daß daher allerdings der Christ nie und nimmer der Creatur gebrauchen soll und darf, ohne sie, und ihren Gebrauch, und sich selbst in diesem Gebrauch zu heiligen; daß aber solches Heiligen durch nichts Anderes geschehen kann und soll, als dadurch, daß der Christ nach 1 Tim. 4, 5 die Creatur unter Gebet nach Gottes Wort und Willen gebraucht. Von hier aus ist ein Benediciren der Creaturen, die der einzelne Christ oder die Christenheit gebrauchen, allerdings gerechtfertigt, von dem Tischgebet über Speise und Trank an bis hin zu der Weihe von gottes-

dienſtlichen Localen und anderen Gegenſtänden. Aber dieſes Benediciren muß ſich nun auch in der durch obige Grundſätze gezogenen Schranke halten; es darf nicht in einer Weiſe geſchehen, daß z. B. zwiſchen einer Kirchweihe und dem Tiſchgebet keine Gleichartigkeit mehr bleibt. Dagegen hat nun aber die alte, und auch die griechiſche Kirche dem Benediciren von Dingen eine ganz andere dogmatiſche Unterlage gegeben: ſie hat für das Segnen und Weihen von Dingen das Vorbild in dem Conſecriren des Brods und Weins im Abendmahl geſehen, nach Letzterem die Wirkungen des Erſteren bemeſſen, und das Verfahren bei Erſterem eingerichtet. Schon Gregor von Nyſſa zieht dieſe verhängnißvolle Parallele ganz geradezu: „das Brod", ſagt er, „iſt zu Anfang Brod, aber wenn das Myſterium (sc. der Conſecration) es geheiligt hat, heißt und wird es Leib Chriſti; ſo werden der Altar, ſo das Oel, ſo der Prieſter durch die Segnung (Benediction) geheiligt[1])". Und Cyrillus ſagt von dem Oel des Chrisma[2]): „Siehe zu, daß du es nicht für eine bloße Salbe hältſt. Denn wie das Brod der Euchariſtie nach der Epikleſe des heiligen Geiſtes nicht mehr gemeines Brod iſt, ſondern Leib Chriſti, ſo iſt auch dieſe heilige Salbe nicht mehr bloße oder, daß ich ſo ſage, gemeine Salbe, nachdem ſie benedicirt iſt, ſondern ſie iſt dann ein Chrisma Chriſti und des heiligen Geiſtes, durch die Gegenwart ſeiner Gottheit wirkſam gemacht." Alſo, wie durch die Conſecration mit dem Brod und Wein, mit der materia terrestris ſich die materia coelestis verbindet, ſo verbindet ſich auch durch die Benediction von Sachen mit der creatürlichen Sache die Kraft der Gottheit ſelbſt. Dieſes Vertrauen auf die Kraft der Benediction mußte ſich natürlich in dem Maaße ſteigern, als die Anſchauungen der Kirche über die Wirkung der Conſecration von der unio sacramentalis zu der Lehre von der Verwandlung vorſchritten. Freilich ſtellte ſich damit auch wieder eine

[1]) De baptismo Christi.
[2]) Catech. mystag. III.

Art von Unterschied her, sofern nemlich die Abendmahlselemente durch die Consecration verwandelt, die anderen bloß benedicirten Dinge durch die Benediction nicht in ihrer Substanz verwandelt, nur mit geistlichen Kräften begabt wurden. Dieser Unterschied ist denn auch von römischen Apologeten häufig geltend gemacht; aber es ist auch bekannt genug, daß in der Praxis auf diesen Unterschied eben so Wenig als auf den von Anbetung und Verehrung der Heiligen ankommt. Allerdings fehlte es in dem Worte Gottes an jeglicher Vollmacht, in solcher Weise den Creaturen geistliche Kräfte beizulegen; aber man fand auch hier in den Anschauungen von priesterlicher Machtvollkommenheit das Auskunftsmittel. Ja, dieser gänzliche Mangel eines Gotteswortes, welches bestimmte geistliche Kräfte als bestimmten Dingen in bestimmter Weise beizulegen bezeichnet hätte, gab aller Willkühr Raum: die priesterliche Machtvollkommenheit konnte eben durch ihr Benediciren ausrichten, was sie sollte und wollte. Als man nun gar anfing, dem Abendmahl auch leibliche Wirkungen, z. B. zur Heilung, beizumessen — und wir haben davon schon bei Cyprian Spuren gefunden — da war es natürlich, daß die auf kein Gotteswort begründete und nach keinem Gotteswort bemessene Benediction auch nach dieser Seite hin ausgebeutet wurde. So bildete sich jenes Benediciren von Wasser, Salz, Oel, Feuer, Amuleten, Waffen u. s. w. u. s. w. Die Spuren davon traten uns, was die griechische Kirche betrifft, schon in den apostolischen Constitutionen [1]) entgegen, welche Anleitung geben, Oel und Wasser zum Zweck der Heilung u. s. w. zu benediciren. Die Worte des Benedictionsgebetes lauten: „Heilige durch Christum dieses Wasser und dieses Oel im Namen Dessen, der es herzugebracht hat, und gieb ihm Gesundheit wirkende, Krankheit vertreibende, die Dämonen verscheuchende, aller ihrer Hinterlist wehrende Kraft.“ Aus dieser Formel tritt uns zugleich entgegen, was freilich nur eine nothwendige Consequenz ist, daß diese Art des Benedi-

[1]) VIII, 29.

cirens auf die Voraussetzung zurückleiten muß, als ob die Creatur Gottes nicht gut, sondern verwerflich, in der Gewalt der bösen Geister sei, und erst exorcisirt werden müsse, um heilsame Kräfte aufzunehmen. Aus dieser Stelle der apostolischen Constitutionen ersehen wir aber auch, was uns hier namentlich interessirt, daß diese Benedictionen nunmehr schon im Gottesdienste vorgenommen wurden; denn es wird dabei verordnet, daß, wenn der Bischof nicht beim Gottesdienst anwesend sei, der Presbyter benediciren solle.

Eine besondere Aufmerksamkeit verdient noch das Verfahren mit den übrigbleibenden Resten der consecrirten Elemente. Unsere Liturgie sagt darüber nur, daß sie in die Pastophorieen (d. h. die Sacristei) zurückgebracht werden sollen. Wir haben aber auch bereits gesehen, daß man von denselben noch mehrfachen weiteren Gebrauch machte, weil man annahm, daß nach einmal geschehener Consecration den Elementen die sacramentliche Kraft auch über den Gebrauch hinaus verbleibe. Cyrillus von Alexandrien[1]) sagt darüber: „Es soll, wie ich höre, Manche geben, die zu behaupten wagen, daß die Eucharistie den Empfangenden keine Heiligung geben könne, wenn sie von einem Tage zum andern aufbewahrt werde. Wahrlich, die Solches behaupten, müssen von Sinnen sein. Denn Jesus Christus ist keiner Corruption unterworfen, und sein heiliger Leib unterliegt in keiner Weise der Veränderung; sondern die Kraft und Wirkung der Consecration und die lebendig machende Gnade, welche der Leib Christi immer in sich enthält, ist immerwährend und unveränderlich.“ Die Lehre von der Verwandlung mußte allerdings die Lehre von der unvergänglichen Kraft der einmal consecrirten Elemente zur Folge haben. So machte man denn auch weiteren Gebrauch von denselben. Schon Irenäus bezeugte uns, daß man sich die consecrirten Elemente als Zeichen der Kirchengemeinschaft zusendete. Dieser Gebrauch ward für die griechische Kirche durch den 14ten Laodicenischen

[1]) Ep. ad Calosyrium adv. Anthropomorphitas.

Canon verboten. Auch der andere, schon durch Justin bezeugte Gebrauch, daß man den nicht Anwesenden durch die Diaconen die Abendmahlsgaben zuschickte, verlor sich in dem Maaße, als das allsonntägliche Communiciren außer Uebung kam. Doch blieben immer noch einige andere Weisen des Gebrauchs übrig. Die missa praesanctificatorum haben wir schon gesehen. Dazu kam die Krankencommunion: schon der 13te nicänische Canon gebietet den Priestern, auf Verlangen den Kranken die Communion zu reichen; aber schon durch den 58ten laodicenischen Canon war es verboten, in Privathäusern zu consecriren, und so geschah dies auch bei der Communion der Kranken nicht, sondern man gab ihnen von den aufbewahrten Resten vorher consecrirter Elemente. In der griechischen Kirche consecrirt man jetzt sogar nur am Grünen Donnerstag das für die Krankencommunionen im ganzen Jahr Nöthige. Natürlich ward aber auf diese oder andere Weise doch häufig nicht Alles verbraucht, und es fragte sich nun, was damit anzufangen sei. Diese Ueberbleibsel einfach wegzulegen, war unmöglich, wenn sie ihre sacramentliche Dignität behielten, in des Herrn Leib und Blut verwandelt waren und blieben; vielmehr mußte die schon aus den oben angeführten Worten des Cyrillus hervorleuchtende Angst, daß bei der Nießung Etwas umkommen möge, sich auch auf diese Ueberbleibsel erstrecken. So bildeten sich denn zunächst verschiedene locale Gewohnheiten. Die apostolischen Constitutionen [1]) verordnen, daß die Ueberbleibsel unter die anwesenden Priester und Kleriker vertheilt, und von diesen natürlich verzehrt werden sollen. In der alexandrinischen Kirche wurden sie nach dem 7ten Canon des Bischofs Theophilus von Alexandrien [2]) unter die Kleriker und Laien, die communicirt hatten, vertheilt. In Constantinopel wurden, wie Evagrius [3]) erzählt, jedes Mal wenn eine größere Menge

[1]) VIII, 31.
[2]) Vgl. Muratori Opp. XIII. P. 1. p. 446.
[3]) Hist. eccles. IV, 36.

Brods und Weins übrig blieb, die Knaben aus der Gemeinde herausgerufen, um sie zu verzehren. In Jerusalem wurden, wie Hesychius [1]) berichtet, die Ueberbleibsel von mehreren Tagen angesammelt, und dann verbrannt. Als später das Communiciren der Gemeinde mehr und mehr abnahm, fast nur noch die fungirenden Kleriker genossen, bekam man die Sache mehr in die Gewalt: man consecrirte so Wenig, daß man nicht Mehr übrig behielt, als man eben gebrauchte. Nun aber übertrug sich der Gebrauch des Vertheilens auf etwas Anderes. Man hatte schon immer von den Gaben der opfernden Gemeinde nur einen Theil consecrirt. Auch nachdem die Oblationen in Abgang gekommen waren, nahm man zur Abendmahlsfeier immer mehr Brod, als für den Abendmahlsgenuß erforderlich war; es dient dies überschüssige Brod, welches nicht consecrirt, sondern nur geopfert wird, in der griechischen Messe zu Ceremonieen, die hier nicht interessiren. Auf dieses überschüssige Opferbrod, das nicht mit consecrirt wird, übertrug man nun den Namen der Eulogieen, den man sonst den Ueberbleibseln der consecrirten Elemente gegeben hatte; und diese Eulogieen vertheilte man dann am Ende des Gottesdienstes unter die Gemeinde, und versendete sie als Zeichen der Kirchengemeinschaft. Es ist das etwas Aehnliches, als wenn die heutige römische Kirche den Wein, mit welchem der Kelch ausgespült wird, den Laien zu trinken giebt.

Schließen wir mit einem Rückblicke auf das Ganze dieser Liturgie des 8ten Buchs der apostolischen Constitutionen, so müssen wir sagen, daß sie im Allgemeinen noch dem Begriffe des christlichen Gemeindegottesdienstes entspricht: es ist in ihr noch ziemlich Alles auf die Austheilung des Worts und Sacraments an die Gemeinde und auf betende, bittende, dankende Entgegennahme derselben Seitens der Gemeinde gestellt. Nur an Einem Punkte hat auch sie schon ein anderartiges Element in sich aufgenommen, sie hat die Aufopferung

[1]) In Levitic. II, 8.

des Sacraments, also die Opferidee, und damit allerdings die Neigung und den Ansatz dazu, sich aus einer Verkündigung des Opfertodes Christi und Ausspendung seiner Frucht an die Gemeinde in eine unblutige Wiederholung dieses Opfers für die Gemeinde zu verwandeln. Der Form nach ist sie zwar nicht mehr dreitheilig, wie die ursprüngliche Liturgie, aber immerhin noch zweitheilig.

Vom Kirchenjahr ist diese Liturgie, mit Ausnahme der Lectionen, noch gar nicht berührt: es giebt außer den Lectionen noch nichts Variables in ihr, vielmehr ward sie so, wie wir sie beschrieben hatten, gleichlautend durch das ganze Jahr gehalten. Gleichwohl müssen wir hier im Anschlusse an die Beschreibung, welche wir oben (I, 451 ff.) von der Gestalt des Kirchenjahres der griechischen Kirche im Anfange des 4ten Jahrhunderts gegeben haben, die Weiterbildungen vermerken, welche dasselbe im Laufe des 4ten Jahrhunderts bis in das 5te hinein erfuhr, weil dieselben in Einzelnem auf die abendländischen Entwickelungen eingewirkt haben.

Wenn das 5te Buch der Constitutionen schwankte, ob es Ostern oder Weihnacht als Anfang des Kirchenjahrs setzen sollte, so hebt dagegen das 8te Buch seine Beschreibung der Jahresfeste wieder mit Ostern an[1]). Dabei ist denn auch die griechische Kirche immer geblieben, nur daß sie das Kirchenjahr nicht sowohl mit Ostern selbst als mit dem Anfange der Quadragesima beginnt. Die Berechnung der Quadragesima, welche wir in dem 5ten Buche der apostolischen Constitutionen fanden, ist in der syrisch-antiochenischen Kirche am Ende des 4ten Jahrhunderts in lebendiger Uebung gewesen[2]), aber anderswo finden sich andere Berechnungen. Aus dem 5ten Jahrhundert wissen wir, daß in dieser Beziehung innerhalb der griechischen Kirche noch die größten Verschiedenheiten bestanden[3]): in Illyrien, ganz Griechenland, Egypten und Palästina fastete man nur sechs Wochen vor Ostern hindurch,

[1]) VIII, 33.
[2]) Chrys. orat. III. contr. Judaeos. Vgl. Neander KG. II, 2, 435.
[3]) Socr. hist. eccles. V, 22. cf. Sozom. VII. 19.

also von dem Sonntage, den wir Invocavit nennen, ab, folglich — da man an allen Sonntagen und Sonnabenden, mit Ausnahme des großen Sabbaths, nicht fastete — im Ganzen nur 31 Tage; in Konstantinopel und Kleinasien bis Phönicien hin sieben Wochen lang, also von Quinquagesima ab, folglich 36 Tage; anderswo auch sieben Wochen, aber so daß man von diesen Wochen nur die erste und letzte und eine mittlere durch strengeres Fasten auszeichnete; gleichwohl benannte man alle diese verschiedenen Praxen mit dem Namen τεσσαρακοστή. Jetzt hebt die griechische Kirche die Quadragesima mit dem Sonntage vor Septuagesima an. Nicht minder war die Art und Weise zu fasten sehr verschieden: Chrysostomus erzählt uns [1]): Manche fasteten so, daß sie immer zwei ganze Tage ohne Speise blieben, Andere so, daß sie während der ganzen Quadragesima nur Brod und Wasser genossen. Socrates [2]) erzählt uns, wie Etliche sich aller animalischen Nahrung enthielten, Andere nur Fische, andere nur Fische und Geflügel äßen, Andere auch Schalfrüchte und Eier vermieden, Andere nur trocknes Brod zu sich nähmen u. s. w. Weiter lesen wir schon bei Chrysostomus [3]), daß die Fastenzeit als eine Zeit öffentlicher Stille gehalten ward, in der man geräuschvolle öffentliche Lustbarkeiten vermied. Schon der 52te laodicenische Canon untersagt die Hochzeiten und die Feier von Märtyrerfesten in der Fastenzeit. Letztere dürfen nach dem 51ten Canon nur an den Sonntagen und Sonnabenden begangen werden. Dagegen pflegte man in dieser Zeit, schon nach Chrysostomus [4]), reichlich Almosen zu geben, sich mit seinen Feinden zu versöhnen, seinen Beleidigern zu vergeben. Für die stille Woche insbesondere verlangen schon die apostolischen Constitutionen [5]) von den christlichen Herren,

---

[1]) Hom. IV. εἰς τὰς ἀνδριάντας.
[2]) Hist. eccles. V, 22.
[3]) Hom. II in Genes. I de Anna.
[4]) Hom. III εἰς τὰς ἀνδριάντας.
[5]) VIII, 33.

daß sie ihre Sclaven während derselben nicht arbeiten lassen sollen. Von der Zeit an, da die römischen Kaiser sich zum Christenthum bekannten, wurde die Stille der Fastenzeit auch durch eine immer mehr ins Detail gehende Staatsgesetzgebung geschützt. Außerdem respectirte der Staat auch positiver Weise diese kirchliche Zeit: Verordnungen aus den Jahren 380 und 389 verbieten z. B. den staatlichen Gerichten, in dieser Zeit Criminalunterſuchungen vornehmen oder Todesstrafen vollziehen zu lassen [1]). In der großen Woche stand der Geschäftsbetrieb in den Behörden still, und die Kaiser begnadigten Verbrecher, und ließen Gefangene los [2]). Anderer Seits finden sich schon bei Chrysostomus Spuren davon, daß man nun die Tage vor dem Beginn der Fasten noch wahrnahm, um sich zur Schadloshaltung gegen die künftigen Entbehrungen noch einmal in aller Lust und Ueppigkeit zu ergehen [3]). Daß in der Quadragesima nach dem 49ten laodiceniſchen Canon nur an den Sonntagen und Sabbathen consecrirt werden durfte, und wie dies zu der missa praesanctificatorum führte, haben wir schon oben gesehen.

Die stille Woche betreffend, wurde der Palmsonntag schon zur Zeit des Epiphanius ausgezeichnet zum Gedächtniß des Einzugs Christi in Jerusalem, denn wir haben von ihm zwei Homilien περὶ βαΐων. Auch Chrysostomus kennt schon diese Bedeutung des Palmsonntags [4]), auf welche der schon von den apostoliſchen Constitutionen eingeschlagene Weg der historischen Behandlung der großen Woche allerdings von selbst führen mußte. Außerdem war der Palmsonntag der Tag der traditio symboli an die Katechumenen. Den Donnerstag zeichnet schon der 46te laodiceniſche Canon als den Tag der redditio symboli aus. Chrysostomus kennt ihn als einen der Hauptcommuniontage, und behandelt ihn in zweien Homilien als den

[1]) Cod. Theod. L. IX. Tit. 35 de quaest. I. 4. 5.

[2]) Chrys. hom. in hebd. magn. Hom. 30 in Genes. Cod. Theodos. L. II, Tit. 8. de fer. I, 2. L. IX. Tit. 38. de indulg. I, 3. 4. 6. 7. 8.

[3]) Hom. de poenit. V.

[4]) Hom. εἰς τὴν ἑβδ. μεγ.

Tag coenae domini [1]). Dadurch geschah es denn, daß er weiter auch der Tag wurde, an welchem vorzugsweise die Büßenden wieder aufgenommen wurden. Wenn Eusebius [2]) erzählt, daß der Kaiser Constantin den Charfreitag zu feiern befohlen habe, so kann das nur heißen, daß er dessen Feier unter Staatsschutz stellte, denn die Paraskeue kennen wir längst. Vom Chrysostomus haben wir eine Homilie auf diesen Tag [3]), in welcher er denselben als Gedächtnißtag des Kreuzes Christi faßt und erzählt, daß man in Syrien an diesem Tage, weil der Herr zur Kreuzigung aus der Stadt geführt war, aus den Städten in die Kirchen der Märtyrer und der Coemeterien zum Gottesdienst zu ziehen und am Abend zu communiciren pflegte. Auch der große Sabbath ist uns als strengster Fasttag und mit seiner Vigilie längst bekannt. In der griechischen Kirche war und ist er der einzige Sonnabend, an welchem gefastet wird. Die historische Bedeutung desselben lag natürlich darin, daß der Herr an diesem Tage im Grabe gelegen hatte. Von da aus ward aber auch die Höllenfahrt Christi in den Kreis der an diesen Tag sich knüpfenden Gedanken hinein gezogen: Epiphanius [4]) behandelt in einer auf diesen Tag gehaltenen Homilie diesen Gegenstand. An die Vigilien dieses Tages knüpfte sich außerdem die Erwartung, daß der Herr in dieser Nacht wiederkommen werde; Lactantius [5]) sagt: Haec est nox, quae nobis propter adventum regis ac dei nostri pervigilio celebratur; cujus noctis ratio duplex est, quod in ea et vitam tum recepit quum passus est, et postea orbis terrae regnum recepturus est. Hieronymus [6]) erklärt diese Erwartung folgender Maaßen: es sei eine jüdische Tradition, daß der Messias in der Passahnacht wie einst in Egypten zur Erlösung seines Volkes erscheinen

[1]) Opp. T. II, 376 ff.
[2]) Vit. Constant. IV, 18.
[3]) Opp. T. II, 397.
[4]) Opp. II, 259.
[5]) Inst. div. VII, 19.
[6]) Comm. in Matth. 25, 6.

werde; daraus habe sich die apostolische Tradition gebildet, an diesem Abende die Gemeinden versammelt zu halten, um die Wiederkunft Christi zu erwarten; und hieraus sei dann, als diese Erwartung nicht in Erfüllung gegangen, die dermalige Feier der Vigilie geworden. Außerdem war dies der Tag, an welchem die während der Quadragesima vorbereiteten Katechumenen getauft wurden. In Antiochien waren im J. 404 an diesem Tage nach einer Notiz bei Chrysostomus [1]) nicht weniger als dreitausend Katechumenen zu taufen. In der Nacht auf Ostern pflegte man die Städte zu erleuchten [2]). Die Feier der Vigilie mit Lectionen und Gesängen beschreiben Chrysostomus [3]) und Gregor von Nyssa [4]) eben so, wie wir es oben (I, 455) aus den ersten Büchern der apostolischen Constitutionen ersehen haben.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß die Katechumenatsordnung mit der Quadragesima in Verbindung gesetzt war. Wir müssen wegen dieses weitschichtigen Gegenstandes auf Höfling [5]) verweisen, und können hier nur bemerken, daß die Vorbereitung der Katechumenen (das nomen dare, Christianum facere etc.) in den ersten Wochen der Quadragesima, die traditio symboli am Palmsonntag, die redditio symboli am Grünen Donnerstag, die Taufe am großen Sabbath vorgenommen wurde.

Späterhin hat auch die griechische Kirche außer der Quadragesima noch eine Fastenzeit nach Pfingsten, eine im August, und eine vor Weihnacht (nicht Advent, den die griechische Kirche nicht kennt); aber Zeit und Art der Entstehung derselben in der griechischen Kirche vermögen wir nicht nachzuweisen. Nur von den Fasten nach Pfingsten haben wir

---

[1]) Ep. ad Innoc. Rom. Opp. III, 518.

[2]) Euseb. vit. Const. IV, 22. 57. Gregor. Naz. orat. in s. Pascha 42.

[3]) Orat. 2. Opp. II, 832. 856.

[4]) Tractat. in eos, qui differunt baptisma.

[5]) Sacrament der Taufe I, 277 ff.

ſchon oben (I, 457.) eine Spur gefunden. In der abendländiſchen Kirche werden wir darüber Genaueres finden.

Der Oſterſonntag, das Auferſtehungsfeſt, das Feſt der Feſte[1]), ward durch beſondere Wohlthätigkeitsübung ausgezeichnet[2]). Die Kaiſer ließen Gefangene los, erließen Steuern[3]); man gab Sclaven frei.

Den quartodecimaniſchen Streit (I, 344. ff. 455.) ſchlichtete das allgemeine Concil zu Nicäa dahin, daß das Oſterfeſt künftig allgemein auf den Sonntag, und zwar in allen Kirchen auf Einen Sonntag, und ſo gefeiert werden ſolle, daß nicht zwei Oſterfeſte in Ein Jahr fallen könnten. Damit Letzteres möglich wurde, wurden die alexandriniſchen Biſchöfe von dem Concil beauftragt, alljährlich das Oſterfeſt zu berechnen, und das Reſultat den übrigen Kirchen durch Ausſchreiben mitzutheilen. Dieſer Anordnung fügten ſich die anderen Kirchen, aber nicht die römiſche, welche ihre eigne Weiſe der Berechnung des Oſterſonntags beibehielt, und erſt nach manchen Differenzen im 6ten Jahrhundert die alexandriniſche Berechnungsweiſe annahm. Seit dem 8ten Jahrhundert ward letztere auch im Abendlande allgemein befolgt[4]).

Mit dem Oſtertage beginnt die heilige Freudenzeit der Pentekoſte, die wir als ſolche ſchon bei Tertullian und Irenäus fanden. Noch Epiphanius bezeugt uns die alte Feier derſelben, daß man da nicht knieend betete noch faſtete, und fügt hinzu, daß man auch in dieſen Wochen an den Stationstagen nicht erſt um 9 Uhr, ſondern wie an den Sonntagen in den Frühſtunden Meſſe (συνάξις) halte[5]). Es ſollte eben dieſe ganze Zeit ſich als eine Sonntagszeit darſtellen. Auch Staatsgeſetze ſchützten ſpäter den feſtlichen Character dieſer Zeit. Theodoſius II. ſchloß für dieſe ganze Zeit die Theater[6]).

---

[1]) Gregor. Naz. or. in sanct. Passah, 72.
[2]) Euseb. Vit. Const. IV, 22.
[3]) Cod. Theodos. L. IX. Tit. 38. de indulg. 3—8.
[4]) Rheinwald a. a. O. 173 ff. 176 ff.
[5]) Fid. cathol. expos. §. 12.
[6]) Cod. Theod. L. XV. Tit. 5. de spect. l. 5.

Dieſelbe Verordnung zeigt uns auch, daß, wie wir ſchon bei Chryſoſtomus fanden, in dieſen Wochen die Apoſtelgeſchichte geleſen wurde.

Gehen wir zu dem Einzelnen über, ſo ſchließt ſich an den Oſterſonntag die Oſterwoche an. Schon die apoſtoliſchen Conſtitutionen zeichnen dieſelbe dadurch aus, daß ſie von den Herren verlangen, während derſelben ihren Sclaven die Arbeit zu erlaſſen [1]). Demnächſt verboten auch Staatsgeſetze alle Rechtsgeſchäfte in dieſer Woche, mit Ausnahme der Freilaſſung von Sclaven [2]). Chryſoſtomus bezeugt uns, daß in dieſer Woche täglich Gottesdienſt und Abendmahl ſtattfand [3]). Dasſelbe verlangt noch der 66te Canon des Trullaniſchen Concils. Den Sonntag nach Oſtern haben ſchon die erſten Bücher der apoſtoliſchen Conſtitutionen uns als Oſteroctave und als Tag des Evangelium vom ungläubigen Thomas gezeigt (I, 456). Gregor von Nazianz nennt ihn den „neuen" Sonntag [4]), und erklärt in derſelben Homilie dieſen Ausdruck dahin: Die Auferſtehung Jeſu iſt die Thatſache, von welcher die Erneuerung der Welt ausgeht, und der Sonntag überhaupt iſt der Tag wie der Auferſtehung ſo der Erneuerung; unter den Sonntagen aber iſt dieſer Sonntag, an welchem der Auferſtandene zuerſt im Kreiſe ſeiner Jünger erſchien, der erſte der Zeit wie der Bedeutung nach, mithin recht eigentlich das Feſt der Erneuerung. Dabei wird auch noch ein Mal an die altteſtamentliche Bedeutung des achten Tages erinnert. Von der Bedeutung, welche die abendländiſche Kirche dieſem Sonntage Quaſimodogeniti für die Neugetauften gab, findet ſich in der griechiſchen Kirche keine Spur. Die Feier des Himmelfahrtsfeſtes haben wir ſchon in den erſten Büchern der apoſtoliſchen Conſtitutionen vorgefunden (I, 457). Weiter haben wir nun ſchon von Chryſoſtomus und Gregor von Nyſſa Homilien auf

---

[1]) VIII, 33.
[2]) Cod. Theod. II, 8, 2. Cod. Justin. III, 12, 8.
[3]) Hom. in sanct. Pasch.
[4]) Orat. 19.

dieſen Tag. Von der Feier der vier Tage vor Himmelfahrt, die wir in den erſten Büchern der apoſtoliſchen Conſtitutionen trafen, finden wir in der griechiſchen Kirche ſpäter keine Spur wieder. Wenn wir die erſten Bücher der apoſtoliſchen Conſtitutionen an das Himmelfahrtsfeſt den ganzen Kreis der eschatologiſchen Gedanken anknüpfen ſahen, ſo zeigen dagegen die erwähnten Homilien des Chryſoſtomus und Gregor, daß man die Bedeutung des Feſtes wieder auf das Factum der Himmelfahrt und die dadurch der geſammten menſchlichen Natur widerfahrene Erhöhung von ihrem Falle beſchränkte. In der ſyriſchen Kirche pflegte man an dieſem Tage, wie laut Obigem am Charfreitage, zum Gottesdienſt aus den Städten hinaus auf die Coemeterien in die Märtyrerkirchen zu ziehen [1]). Die Feier des Pfingſtſonntags finden wir in der zweiten Hälfte des 4ten Jahrhunderts in der griechiſchen Kirche allgemein, wie die auf dieſen Tag gehaltenen Homilien des Chryſoſtomus, Gregor von Nazianz u. ſ. w. beweiſen. Auch dieſer Tag war damals nächſt der Oſtervigilie einer der großen Tauftage [2]). Von der Feier der ganzen Pfingſtwoche, die wir (I, 457) in den erſten Büchern der apoſtoliſchen Conſtitutionen fanden, iſt ſpäter nicht mehr die Rede; das 8te Buch verlangt nur für den Pfingſtſonntag die Arbeitseinſtellung [3]). Dagegen wird nun der Sonntag nach Pfingſten als Pfingſtoctave gefeiert, aber ſo daß er in der griechiſchen Kirche ſofort die Bedeutung eines Feſtes aller heiligen Märtyrer annimmt. Schon eine auf dieſen Tag gehaltene Homilie des Chryſoſtomus [4]) behandelt denſelben völlig als Allerheiligenfeſt. Die Gedankenverbindung zwiſchen ihm und dem Pfingſtfeſt ergiebt ſich ſehr einfach und leicht darin, daß der heilige Geiſt als die einzige Heiligungsquelle auch die Heili-

[1]) Chrys. Hom. in ascens. Dom. II, 450.
[2]) Gregor. Naz. orat. 40.
[3]) VIII, 33.
[4]) Opp. II, 711. Vgl. das Synaxarion des Kalliſtus bei Auguſti a. a. O. II, 346.

gen macht und daß diese Heiligen seine beste Gabe an die Menschen sind [1]).

Für den nun folgenden Jahresabschnitt bis Weihnacht hin hat die griechische Kirche das Jahr des Herrn bis auf den heutigen Tag nicht ausgebildet: sie hat keinen Advent, die Sonntage haben keine bestimmten Pericopen, sondern Bahnlesung aus den synoptischen Evangelien. Später hat sie in diesen Jahresabschnitt, auf den 6ten August, ein der abendländischen Kirche unbekanntes Fest des Herrn, das Fest seiner Verklärung auf Thabor gelegt; aber dasselbe erscheint erst im 6ten Jahrhundert: es giebt Hymnen auf dasselbe vom Johannes Damascenus und Kosmas von Jerusalem, und eine Homilie auf dasselbe von Andreas von Creta [2]).

Die Feier des Weihnachtsfestes auf den 25ten December (vgl. I, 451) finden wir im 8ten Buche der apostolischen Constitutionen [3]), bei Chrysostomus, Gregor von Nazianz [4]), Gregor von Nyssa [5]) wieder. Chrysostomus vertheidigt dabei den 25ten December als den wirklichen Geburtstag des Herrn [6]). Wie wir schon (I, 451) erwähnten, erzählt Chrysostomus [7]) im J. 386, daß dieser Tag in Antiochien erst seit zehn Jahren begangen werde; und man wird diese Angabe wohl auf die Festfeier selbst und nicht bloß auf den Tag derselben beziehen müssen [8]). Auch in anderen orientalischen Kirchen gab es am Ende des 4ten Jahrhunderts noch kein Weihnachtsfest: in der Jerusalemischen Kirche [9]), und in der ägyptischen [10]) feierte man die Geburt Christi sammt seiner

[1]) Vgl. Basil. M. ad Amphiloch. cap. 16.
[2]) Galland. Bibl. Patr. XIII, 249. 114 ff.
[3]) VIII, 33.
[4]) Orat. 39.
[5]) Opp. II, 772.
[6]) Hom. in natal. Dom. cf. Rheinw. a. a. O. 216.
[7]) Hom. in natal. Dom. Opp. II, 354.
[8]) Vgl. Neander KG. II, 660. 655 ff.
[9]) Nach einer Angabe des Kosmas Indicopleustes bei Rheinw. a. a. O. 219.
[10]) Joh. Cassianus Collat. X, 2.

Taufe am Epiphanienfeste. Seit der ersten Hälfte des 5ten Jahrhunderts erscheint aber auch in diesen Kirchen das Weihnachtsfest am 25ten December.

Von einer Feier des 1. Januar haben wir bisher noch Nichts gefunden. Auch das 8te Buch der Constitutionen hat davon noch Nichts. Aber die Heiden feierten an den Calenden des Januar ihr bürgerliches Neujahr, und die daran sich knüpfenden wilden Vergnügungen und heidnischen Gebräuche gaben zuerst im Abendlande im vierten Jahrhundert Anlaß, daß man die christlichen Gemeinden, um sie vor Verführung zu bewahren, an diesem Tage fasten und zum Gottesdienst kommen ließ. Diese Sitte fand auch in der griechischen Kirche schon im 4ten Jahrhundert Eingang. Chrysostomus belobt in einer am 2ten Januar gehaltenen Homilie [1]) seine Gemeinde, daß sie den gestrigen Tag, den Tag eines satanischen Festes, zu einem geistlichen Feste gemacht habe, indem sie seine Predigt angehört und so den Tag unter geistlichen Uebungen zugebracht habe. Noch das Trullanische Concil v. J. 692 verbietet in seinem 62ten Canon den Christen die Theilnahme an den heidnischen Calenden, Brumalien u. s. w. Diese Begehung des Tages verlor natürlich mit der Zeit ihren Grund, und es ward nun zuerst im Abendlande der Tag als Weihnachtsoctave, mit der bestimmten Beziehung auf die acht Tage nach seiner Geburt geschehene Beschneidung des Herrn, also als festum circumcisionis Domini gefeiert, wie wir später ausführlicher sehen werden. Diese Bedeutung des Tages hat dann später auch die griechische Kirche angenommen.

Das Epiphanienfest (6. Januar), welches wir (I, 452) schon früher fanden, finden wir nun nicht allein im 8ten Buche [2]) der apostolischen Constitutionen, sondern überhaupt im ganzen Orient wieder. Die apostolischen Constitutionen,

[1]) Hom. de Lazaro Opp. I, 707.
[2]) VIII, 33.

Gregor von Nazianz [1]), Chryſoſtomus [2]) faſſen es entſchieden als Feſt der Taufe Chriſti im Jordan; eben als ſolches iſt es ihnen das Feſt der Epiphanie und Theophanie, der Offenbarung Jeſu in ſeiner ſpecifiſchen Dignität, denn, ſagt Chryſoſtomus, nicht ſowohl durch ſeine Geburt, ſondern erſt durch ſeine Taufe ward er Allen offenbar, während er bis dahin der Menge noch unbekannt geweſen war. In Paläſtina und Egypten ward, wie wir bereits geſehen haben, auch die Geburt Chriſti an dieſem Tage gefeiert, bis man auch in dieſen Kirchen im Anfange des 5ten Jahrhunderts das Weihnachtsfeſt annahm. Im Occident dagegen, wo übrigens das Epiphanienfeſt eben ſo früh erſcheint, ward daſſelbe meiſtens auf die Weiſen aus dem Morgenlande, und folglich auf das Offenbarwerden Chriſti in der Heidenwelt bezogen. Die griechiſche Kirche machte das Epiphanienfeſt als den Tauftag Chriſti ganz paſſend neben der Oſtervigilie und Pfingſten zu einem der großen Tauftermine [3]). Als ſolches hieß es denn auch ἑόρτη τῶν φώτων. Und daran knüpfte ſich denn wieder eine andere Sitte: man ging von der Anſchauung aus, daß durch die Taufe Chriſti die Natur des Waſſers geheiligt ſei, und ſo gingen nun Alle um Mitternacht, beim Anfange dieſes Feſtes an die Quellen, ſchöpften Waſſer, bewahrten daſſelbe das ganze Jahr auf, und glaubten zu bemerken, daß ſolches Waſſer nie verdürbe [4]). Das 8te Buch der apoſtoliſchen Conſtitutionen verlangt ſchon von den Herren, daß ſie am Epiphanienfeſte als an einem hohen Feſte die Arbeit erlaſſen. Späterhin wurden die ſtaatlichen Sabbathgeſetze auch über das Epiphanienfeſt wie über Weihnacht erſtreckt [5]). Zum Epiphanienfeſt erließen die alexandriniſchen Biſchöfe jene Ausſchreiben an die ganze Kirche (ſ. oben), durch welche für das

---

[1]) Orat. 39.
[2]) Hom. in bapt. Christi Opp. II, 369.
[3]) Gregor von Nazianz, Chryſoſtomus a. a. O.
[4]) Chryſoſtomus a. a. O. Epiph. haer. 51, 30.
[5]) Cod. Theod. XV, 5, 5. Cod. Justin. III, 12, 7.

folgende Jahr der Ostertermin und damit das ganze Kirchenjahr festgestellt wurde.

Das Ausgeführte zeigt uns, daß die griechische Kirche zu Anfang des 5ten Jahrhunderts eigentlich nur die hohen Feste ausgebildet, und den denselben zunächst liegenden Sonntagen eine entsprechende Bedeutung aufgeprägt hatte. Aber sie hatte keinen Advent, keine Bestimmtheit der zwischenfallenden Sonntage, vollends keine Ausbildung der festlosen Kirchenjahrshälfte. Und darüber ist die griechische Kirche bis heute her nicht hinausgekommen, wenn wir ausnehmen, daß sie allerdings den Sonntagen zwischen Weihnacht und Epiphanias, den Sonntagen der Quadragesima, und den Sonntagen der Pentecoste bestimmte Bedeutung und bestimmte Pericopen gegeben hat. Dagegen hat nun die griechische Kirche dem Jahr des Herrn durch die Feste der Heiligen, der Maria u. s. w. auch ein Jahr der Kirche (im engeren Sinne) unter- und eingebaut gleich der römischen, und wir werden daher auch dieses noch näher betrachten müssen.

Wir haben bereits erwähnt, daß die griechische Kirche in demselben Gange wie die römische im Laufe des 4ten Jahrhunderts von der Ehrerbietung gegen die Märtyrer zur Verehrung derselben, von der Fürbitte für die Märtyrer zur Fürbitte derselben überging. Natürlich mußte das ganze kirchliche Verhalten gegen sie sich ändern, als man in ihnen Mittler zwischen Gott und den Menschen erblickte. Das Erste war, daß die gottesdienstlichen Versammlungen an den Gräbern der Märtyrer, die wir schon frühe gefunden haben, in eigentliche Märtyrerfeste übergingen. Schon der 20te Canon des Concil zu Gangra anathematisirt Diejenigen, welche die Gottesdienste der Märtyrer (συνάξεις τῶν μαρτύρων) und die dabei zu haltenden Liturgieen und die dabei geschehene Erinnerung an die Märtyrer verachten. Die Folge davon war natürlich, daß nun auch diese Gottesdienste der Märtyrer ihren besondern Tag haben mußten, und dadurch ganz den christlichen Festtagen gleich wurden. Bei den Märtyrern wählte man dazu, wenn er bekannt war, den Tag ihres To-

des. In den 7 ersten Büchern der apostolischen Constitutionen fanden wir (I, 457) noch keine Ansätze zu einem Jahr der Kirche im engeren Sinne. Aber schon das 8te Buch der apostolischen Constitutionen spricht[1]) von dem „Tage" des heiligen Stephanus und von den „Tagen" der anderen Märtyrer. Weiterhin empfingen dann die Tage der angeseheneren Heiligen auch ihre Vigilien und Octaven, und wurden dadurch den hohen Festen gleichgestellt. Geringere Heilige mußten sich damit begnügen, in den anderweit an ihrem Tage gehaltenen Horen und Messen commemorirt zu werden. Damit ging Hand in Hand, daß man über ihren Gräbern Kirchen baute. Schon Constantin der Große baute Märtyrerkirchen; und der 6te Canon des Concils zu Chalcedon v. J. 451, sowie Theodoret[2]) erwähnen derselben. Dies wirkte dann wieder nach zwei Seiten hin weiter. Erstens hatte man schon von frühe her mit den Gebeinen und andern Reliquien der Märtyrer u. s. w. sich zu schaffen gemacht. Mit der Verehrung der Märtyrer stieg aber die Verehrung ihrer Reliquien. Dieser Reliquiendienst war schon zur Zeit der diocletianischen Verfolgung so enthusiasmirt, daß die Heiden die Reliquien ins Meer warfen, in der Hoffnung, dadurch den Christen die Objecte ihrer Religion zu nehmen[3]). So geschah es nun, daß man nicht bloß über den Märtyrergräbern Kirchen baute, sondern überhaupt, wenn man Kirchen baute, in denselben auch Reliquien zu haben wünschte. Zu dem Zwecke brachte man Heiligengebeine aus ihren wirklichen oder angeblichen Gräbern in die Kirchen, die man auf diese Weise bereichern wollte; es waren dies die sogenannten Translocationen, von welchen der Kaiser Constantius das erste Beispiel lieferte, indem er im J. 359 die Leiber des Andreas, Lucas und Timotheus in eine dazu gebaute Kirche bringen ließ. Die Tage dieser Translocationen wurden dann nachher

[1]) VIII, 33.
[2]) Bei Kurtz KG. I, b, 265.
[3]) Euseb. hist. eccl. VIII, 6.

als jährliche festa translationis gefeiert. Sodann zertheilte man die Leiber und andere Reliquien der Heiligen, um recht viele Kirchen damit versorgen zu können. Schon Theodoret[1]) erzählt von solchen Zertrennungen. Auch fand man hie und da, in Folge von Visionen u. s. w., Reliquien auf, und solche Auffindungen begründeten dann wieder andere Reliquienfeste, die festa inventionis. Es bildete sich daraus ein förmlicher Handel mit Reliquien, der des mit unterlaufenden Betrugs halber von den Kaisern[2]) verboten wurde. Die Kirche ihrer Seits verlangte, daß die Reliquien sich documentirten, und zwar, wenn nicht ein historischer Beweis für ihre Aechtheit zu führen war, durch die Wunder, die sie thaten, und durch die Offenbarungen, die fromme Leute von ihnen hatten. Im Abendlande gedieh dies Alles bereits im 4ten Jahrhundert dahin, daß selbst ein Ambrosius nicht mehr glaubte eine Kirche weihen zu können, bevor nicht Reliquien für dieselbe herbeigeschafft wären[3]). Eine zweite Folge von dem Allen war, daß die Bedeutung der Heiligen als Schutzpatrone sich entwickelte. Die Kirchen erhielten nemlich die Namen der Heiligen, deren Reliquien in ihnen verwahrt wurden, und diese Heiligen wurden dann, sogar in privatrechtlicher Bedeutung, die Patrone dieser Kirchen. Diese Patronatsstellung der Heiligen griff aber um so mehr weiter, als sie ohnehin als Mittler und Interceſſoren galten. Dazu kam, daß sich die Reminiscenzen aus dem Heidenthum von Schutzgöttern der Städte, Provinzen, Personen schon frühe mit dem Heiligendienst verbanden. So weiß schon Theodoret von Schutzheiligen der Städte, Provinzen, Personen[4]). Auch nach der Seite hin ward dies Princip verfolgt, daß der eine Märtyrer als Helfer der Gesundheit, der Andere als Verleiher des Kindersegens u. s. w. betrachtet wurde; und auch diese Anschauungen finden sich schon bei Theodoret.

[1]) A. a. O.
[2]) Cod. Theod. IX, 17, 7.
[3]) Ep. 54 ad Marcell. sororem.
[4]) A. a. O.

Als die Kirche zuerst auf die Verehrung der Heiligen einging, verstand sie unter den zu verehrenden Heiligen nur die Blutzeugen, die Märtyrer. Bald aber griff das Prineip weiter; man übertrug den Begriff eines Heiligen auch auf Andere, und es bildeten sich Classen unter denselben. Seit den Streitigkeiten über die Person Christi trat die Maria, bisher anderen neutestamentlichen Heiligen gleichgestellt, allen anderen entschieden voran. Gregor von Nazianz legt der heiligen Justina bereits ein Gebet an die Maria, die Beschützerin der Keuschheit, in den Mund[1]). Die erste Spur von einer Marienkirche ist die Angabe, daß das Concil zu Ephesus v. J. 431 in einer Marienkirche gehalten wurde; und die erste Spur von einem Marienfeste, daß der Bischof Proclus von Constantinopel in einer um 430 gehaltenen Homilie[2]) von einer πανήγυρις παρθενική spricht. Seitdem mehren sich Marienkirchen und Marienfeste rasch. Die nächste Stelle nach der Maria nehmen die Apostel ein. Schon das 8te Buch der apostolischen Constitutionen[3]) erwähnt der Apostteltage, und stellt sie in sofern hohen Festen gleich, als es Arbeitsfreiheit der Sclaven für sie verlangt. Schon Constantin der Große baute in Constantinopel eine Kirche der Apostel[4]). Später bedachte man nicht allein die Zwölfe, sondern auch die Siebenzig. Ferner fing man an, die anderen frommen Personen neuen und alten Testaments als Heilige zu verehren. Das 8te Buch der apostolischen Constitutionen nennt schon den Tag des Stephanus, des ersten Märtyrers, als hohen Festtag, und schon von Gregor von Nyssa[5]) haben wir eine Homilie auf diesen Tag. Die griechische Kirche hat sich namentlich angelegen sein lassen, den alttestamentlichen Heiligen ihr Recht zu geben. Der Engelverehrung, zu welcher sich bei Justinus und Origenes Hinneigung zeigt, ist der 35te Canon des Laodicenischen Con-

[1]) Opp. I, 279.
[2]) Galland. Bibl. Patr. IX, 614.
[3]) VIII, 33.
[4]) Euseb. Vit. Const. IV, 58—60.
[5]) Opp. III, 330.

eils entgegen getreten, und ſo iſt es in der griechiſchen Kirche zu einer Engelverehrung nicht recht gekommen; erſt ſpät iſt das Michaelisfeſt aufgenommen, und nie zu rechter Bedeutung gelangt. Dagegen vermehrte man nun die Zahl derjenigen Heiligen, welche aus der chriſtlichen Kirche hervorgegangen waren, fort und fort. Man verehrte außer den Blutzeugen ſpäter auch die Confeſſoren. Und als das eigentliche Martyrium nicht mehr vorkam, genügten hervorragende kirchliche Wirkſamkeit, ausgezeichnete Askeſe u. ſ. w., um die Würde eines Heiligen von der Nachwelt zu erlangen. Durch alles dies wuchs die Menge der Heiligen groß genug an, daß wie in der römiſchen ſo auch in der griechiſchen Kirche jeder Kalendertag ſeinen Heiligen bekommen konnte. Ja, man mußte, um mit den Tagen zu reichen, mehrere Heiligen auf Einen Tag anweiſen, und außerdem, um Keinen zu übergehen, im Morgenlande wie im Abendlande ein collectives Feſt Aller Heiligen einrichten, wie wir hinſichtlich des erſteren bereits geſehen haben. Dabei verſteht ſich freilich von ſelbſt, daß nicht allen Kalenderheiligen gleiche Ehre erwieſen wird, ſondern während die Tage der für bedeutender geachteten Heiligen als halbe oder ganze, ja als hohe Feſttage begangen werden, müſſen die meiſten Heiligen ſich damit begnügen, daß ihrer in den anderweit an dieſen ihren Tagen ſtattfindenden Gottesdienſten Erwähnung geſchieht. Und wie in der Auswahl ſo auch in der Werthſchätzung der Heiligen weicht die griechiſche Kirche nicht unbeträchtlich von der römiſchen Kirche ab: die eine hat zu einem großen Theile andere Heilige und andere Hauptheilige, als die andere. Im Allgemeinen kann man ſagen, daß die griechiſche Kirche mehr Schriftheilige, namentlich mehr a. t. Heilige, weniger Kirchenheilige, und namentlich nicht ſo viele auf bloßer Legende beruhende Heilige hat, folglich in ihrem Heiligendienſt und Jahr der Kirche hiſtoriſcher iſt, als die römiſche. Sodann hat die Bedeutung der Heiligen als Schutzheiligen auf die Schätzung derſelben, und damit auf die Geſtaltung des Jahrs der Kirche und die Formirung des Heiligenkalenders eingewirkt. Es giebt eine Anzahl Heiligen

in der griechischen wie in der römischen Kirche, die man ökumenische Heilige nennen könnte; weil sie durch die ganze betreffende Kirche verehrt, beziehungsweise als Hauptheilige betrachtet werden. Daneben aber hat nun jede Kirchenprovinz noch ihre besonderen Heiligen, die in ihr als Schutzheilige gelten und daher in ihr eines besonderen Dienstes genießen. Dies Princip ist auch in der griechischen Kirche ausgebildet, so daß auch hier der Heiligenkalender der einzelnen Kirchenprovinzen, z. B. der russische, nicht selten merklich von dem allgemeinen und von dem Heiligenkalender anderer Provinzen abweicht. Näher auf das Jahr der Kirche im Morgenlande einzugehen, ist für unseren Zweck nicht erforderlich.

Dagegen haben wir nun noch ins Auge zu fassen, wie die kirchliche Gestalt der Woche, die wir oben (I, 458) gesehen haben, in der griechischen Kirche sich weiter bildete. Das 8te Buch der Constitutionen bleibt nun zwar ziemlich noch bei denjenigen Institutionen stehen, die wir in den ersten sieben Büchern gefunden haben: die Gemeinde soll zwar täglich zu den Metten und Vespern zusammenkommen, aber eigentlicher Haupt- und Abendmahlsgottesdienst soll nur an den Sonntagen sein[1]). Dies ändert sich indessen bald: Augustinus, ausdrücklich die Praxis der täglich Messe haltenden afrikanischen Kirche mit der Praxis der griechischen Kirche vergleichend, referirt[2]): alii quotidie communicant corpori et sanguini dominico; alii certis diebus accipiunt; alibi nullus dies intermittitur, quo non offeratur; alibi Sabbato tantum et dominico; alibi tantum dominico. Hier ist nicht bloß der damalige factische Zustand beschrieben, sondern auch der Gang angedeutet, den die weitere Entwickelung in der orientalischen Kirche nahm. Man hatte daselbst anfänglich nur sonntäglich Abendmahlsgottesdienst; aber je mehr man das Abendmahl als ein Gotte für die Sünden des Volks geleistetes Opferwerk betrachtete, um so mehr mußte man zu dem Schlusse kommen, daß es nicht

[1]) VIII, 35. 37, 3.
[2]) Ep. 118 ad Januar. cap. 2.

oft genug wiederholt werden könne; man arbeitete also auch im Orient nothwendig auf die tägliche Messe hin; aber man that dies in Uebergängen so, daß man erst außer am Sonntag auch am Sabbath, dann auch an den Stationstagen, und endlich täglich Messe hielt. Daß dies der Gang gewesen, den die Sache in der orientalischen Kirche nahm, läßt sich auch anderweit nachweisen. Bereits Chrysostomus berichtet uns, daß man in den syrischen Kirchen drei Mal wöchentlich, am Sonntag, Freitag und Sonnabend Abendmahl hielt: *καὶ ἐν παρασκευῇ καὶ ἐν σαββάτῳ καὶ ἐν κυριακῇ ἡ αὐτὴ θυσία ἐπιτελεῖται*[1]). Nach Epiphanius[2]) wurde Abendmahlsgottesdienst außer den Sonntagen auch an den Stationstagen gehalten, und zwar so, daß er im übrigen Jahre an den Nachmittagen dieser Tage um 3 Uhr, zur Sterbestunde des Herrn gehalten ward, weil es Fastentage waren, und die Fasten damit aufhörten, in der Quinquagesima dagegen am Vormittage wie an den Sonntagen. Von Kappadocien bezeugt uns Basilius[3]), daß da vier Mal wöchentlich, nemlich am Sonntage, Sonnabende und den Stationstagen Abendmahl gehalten wurde: *ἡμεῖς μέντοι γε τέταρτον καθ' ἑκάστην ἑβδομάδα κοινωνοῦμεν ἐν τῇ κυριακῇ, ἐν τῇ τετράδι, ἐν παρασκευῇ, καὶ τῷ σαββάτῳ.* Von Egypten erzählt uns Socrates[4]): In Alexandrien werde am Sonnabend nicht Abendmahl gehalten, was sonst allgemein geschehe, und an den Stationstagen werde da im Uebrigen vollständig mit Lection, Predigt u. s. w. Gottesdienst gehalten, aber ohne Abendmahl; dagegen werde im übrigen Egypten und Thebais am Sonnabend, aber erst zur Abendstunde Abendmahl gehalten. In Constantinopel dagegen ist schon tägliche Messe, denn Chrysostomus, den spärlichen Abendmahlsgenuß an seiner Gemeinde tadelnd, sagt[5]): *ὦ τῆς προλήψεως! εἰχῇ θυσία καθημερινή!* Und bereits Cyrillus von Jerusalem spricht

[1]) Hom. 5 in 1 Timoth.
[2]) Expos. fid. 22.
[3]) Ep. 93.
[4]) Hist. eccles. V, 22.
[5]) Hom. 3 in Ephes.

von täglichem Abendmahl, wenn er[1]) die 4te Bitte im Vater unser vom Abendmahlsbrode erklärt und sagt: τὸ δὲ σήμερον ἀντὶ τοῦ καθ' ἡμέραν λέγει. Wir sehen also, wie am Ende des 4ten und Anfang des 5ten Jahrhunderts auch die griechische Kirche erst zum Abendmahlsgottesdienst an den bevorzugten Tagen der Woche, und dann zum täglichen Abendmahlsgottesdienst fortschritt. Es konnte auch nicht anders kommen, da die angesehensten Kirchenlehrer darauf hindrängten. Basilius an derselben Stelle, wo er laut Obigem erzählt, daß in Kappadocien nur vier Mal wöchentlich Abendmahl gehalten werde, erklärt dies für einen Nothstand, und fordert tägliches Abendmahl: τὸ κοινωνεῖν καθ' ἑκάστην ἡμέραν καλὸν καὶ ἐπωφελές. Ebenso äußert sich Chrysostomus[2]). Allerdings sind denn auch die Folgen nicht ausgeblieben. Denn jene genannten Kirchenlehrer dringen freilich daneben auch noch darauf, daß auch die Gemeinden zu dem täglichen Abendmahl erscheinen und dasselbe genießen sollen. Aber wir haben auch bereits oben (S. 61) gesehen, daß weder Kirchenlehrer noch Concilien im Stande waren, auch nur den sonntäglichen Kirchenbesuch, geschweige denn den sonntäglichen Abendmahlsgenuß in der Gewohnheit der Gemeinden zu erhalten; so mußten die Abendmahlsgottesdienste in der Woche vollends desert werden. Indessen ist die griechische Kirche hier niemals bis zu der vollen Consequenz vorgegangen; wir haben bereits gesehen, nicht allein daß immer wenigstens die fungirenden Diaconen u. s. w. die Eucharistie nehmen müssen, und es also wenigstens nicht zu einer absoluten Stillmesse kommen kann, sondern es darf auch in jeder Kirche nur Ein Altar sein, und an jedem Altar nur Ein Mal täglich Messe gehalten werden, so daß es also über die tägliche Messe hinaus zu der Häufung derselben nicht kommen kann.

Ungeachtet die Abendmahlsfeier oder richtiger die Messe eine tägliche ward, verblieb doch dem Sonntage, als dem Tage

---

[1]) Catech. mystag. V, 15.
[2]) Hom. 3 in Ephes.

des Herrn und der Auferstehung und als dem Hauptversammlungstage für die Gemeinde seine altherkömmliche bevorzugte Stellung. Die alte Sitte, an diesem Tage nicht zu fasten und stehend zu beten, ward durch Beschluß des allgemeinen Concils zu Nicäa, den nachher andere Concilien wiederholen und die Kirchenlehrer einschärfen, zum Kirchengesetz erhoben[1]). Außerdem fordern die kirchlichen Canones für diesen Tag die Arbeitseinstellung[2]). Sie schließen dabei das Judaisirende sorglich aus, und der 29te Laodicenische Canon sagt ausdrücklich, die Christen sollten an diesem Tage feiern, „wenn sie anders könnten" (εἴγε δύναιντο). Alsbald folgte auch der christlich gewordene Staat diesen Anregungen, und Verordnungen der Kaiser Constantin, Valentinian I., Valens, Theodosius II., Valentinian II. befehlen, daß an diesem Tage der Handwerksbetrieb stille stehen, die militairischen Uebungen ruhen, die Gerichte Ferien halten, kein Rechtsgeschäft mit Ausnahme der Freilassung von Sclaven vollzogen, keine Urtheile vollstreckt, keine Steuern oder Schulden beigetrieben, die Theater geschlossen werden sollen[3]).

Nächst dem Sonntage zeichnete die orientalische Kirche von Alters her den Sonnabend am meisten aus. Wir haben dies schon in den ersten Büchern der apostolischen Constitutionen gefunden, und finden es nun im achten Buche, so wie im 29ten Laodicenischen Canon, im 65ten apostolischen Canon u. s. w. u. s. w. als allgemeine bis auf den heutigen Tag geltende Regel der griechischen Kirche wieder. Wenn freilich die apostolischen Constitutionen[4]) verlangen, daß am Sonnabend wie am Sonntage die Arbeit eingestellt werde, so ist darin die Kirche nicht gefolgt; vielmehr verbietet der 29te Laodicenische Canon das Feiern am Sonnabend geradezu als

[1]) Conc. Nicaen. can. 20. Conc. Gangr. can. 18. Can. apost. 66. Epiph. expos. fid. 22.

[2]) Constt. app. VIII, 33.

[3]) Cod. Justin. III, 12, 3. Cod. Justin. II, 8, I. VIII, 8, 1. 3. XV, 5, 2. 5. Euseb. vit. Const. IV, 19.

[4]) VIII, 33.

etwas Judaisirendes. Dagegen haben wir eben vorher gesehen, daß der Sonnabend einer der ersten Wochentage war, denen beim Uebergange zur täglichen Messe der Abendmahlsgottesdienst vindicirt ward. Es scheint, als ob man in den ersten Zeiten, da man am Sonnabende förmlich Gottesdienst zu halten anfing, in diesen Sonnabendsmessen aus Rücksicht auf die ursprüngliche Bedeutung des Sonnabends nur alttestamentliche Lectionen, und namentlich keine evangelischen gelesen habe, denn das Laodicenische Concil, das auch sonst einer judaisirenden Sabbathfeier entgegentritt, widersetzt sich einer solchen Einrichtung, und verordnet can. 16: *περὶ τῶ ἐν σαββάτῳ εὐαγγέλια μετὰ ἑτέρων γραφῶν ἀναγνώσκεσθαι*[1]). Jedenfalls finden wir später nicht mehr, daß am Sonnabend keine evangelischen Pericopen gelesen wären. Die hauptsächlichste Auszeichnung des Sabbath aber bestand darin, daß an ihm so wenig wie am Sonntag gefastet wurde. Schon nach den ersten Büchern der apostolischen Constitutionen stand es, wie wir sahen, so, daß an keinem Sabbath gefastet werden durfte mit alleiniger Ausnahme des „großen Sabbath" vor Ostern. Auch die Sonnabende der Quadragesima waren hievon nicht ausgenommen. So blieb es nun auch. Der 49te und 51te Laodicenische Canon verordnen, daß in der Quadragesima nur am Sonntag und Sonnabend consecrirt, und das Gedächtniß von Märtyrern begangen werden solle, was voraussetzt, daß sie nicht als Fasttage gehalten wurden. Und ganz allgemein verordnet der 66te apostolische Canon, daß excommunicirt werden solle, wer nicht die Sabbathe, mit Ausnahme des Einen, wie die Sonntage das Fasten unterlasse. Allerdings bestand hierüber Anfangs in der orientalischen Kirche selbst eine Differenz, denn in der alexandrinischen Kirche fastete man zur Zeit des Athanasius an allen Sonnabenden der Quadragesima[2]). Aber diese Differenz ward bald durch eine andere schwerere Differenz beseitigt. Die römische Kirche

[1]) Vgl. Neander KG. II, 2, 427.
[2]) Athanasius im 6ten Festbriefe.

nemlich und mit ihr ein großer Theil der abendländischen Kirche hielt fest, daß die kirchliche Gestaltung der Woche sich der Gestaltung der großen Osterwoche parallel zu halten habe, und hielt demnach durch das ganze Jahr den Sonnabend gleich dem sabbathum magnum als Fasttag, die griechische gegentheilige Sitte für etwas Judaisirendes achtend. Diese Differenz war schon früher [1]) Gegenstand der Erörterung geworden, als im Jahre 416 der römische Bischof Innocentius I. das Sonnabendsfasten als von Gesetzes wegen und als allein berechtigt forderte [2]). Von der Zeit an verfestigten sich beide Kirchen in ihrer differenten Sitte immer mehr, bis endlich das 2te Trullanische Concil im Jahre 692 in seinem 55ten Canon den oben erwähnten 66ten apostolischen Canon mit ausdrücklichem Widerspruch gegen die römische Observanz bestätigte und wiederholte. Seitdem ward das Nichtfasten am Sonnabend in der ganzen griechischen Kirche allgemeines Kirchengesetz, und einer der hauptsächlichsten Unterschiede von der römischen Kirche. Und so besteht es auch noch; denn wenn gleich jetzt die griechische Kirche das Fasten in der Quadragesima auch durch die Sonntage und Sabbathe gehen läßt, so werden doch diese Tage noch immerhin dadurch ausgezeichnet, daß man an ihnen Fisch und Oel genießen darf. Die spätere römische Anschauung, daß der Sonnabend der Maria heilig sei, findet sich bei der griechischen Kirche nicht.

Neben dem Sonnabend zeichnet die griechische Kirche die alten Stationstage, Mittwoch und Freitag, aus. Wir haben S. 107 bereits gesehen, wie man nicht einmal bei der alten Sitte, sie als Fasttage und mit knieendem Gebet auszuzeichnen, stehen blieb, sondern sie sogar bei dem Uebergange zur täglichen Messe zu gottesdienstlichen Tagen erhob. So gelten sie auch in der griechischen Kirche noch jetzt.

Zu alledem kommen nun noch die täglichen Horen hinzu. Wir sahen (I, 422), daß Cyprian die täglichen Gebetsstunden

---

[1]) Hieron. Ep. 71 ad Lucinium.

[2]) Ep. ad Decentium bei Mansi III, 1029.

auf sechs stellt, nemlich 9, 12 und 3 Uhr, Morgens, Abends und Mitternachts (6, 12 und 6 Uhr). Wir sahen aber auch (I, 458.), daß die ersteren Bücher der apostolischen Constitutionen nur für zwei dieser täglichen Gebetsstunden, nemlich für die morgendliche (Matutine, Mette) und die abendliche (Vesper) einen gottesdienstlichen Act in der Kirche und Versammlung der Gemeinde begehren. Es tritt uns hierin schon der Gang entgegen, den die geschichtliche Entwickelung der täglichen Gebetsstunden genommen hat. Allerdings nemlich stellt auch das achte Buch der apostolischen Constitutionen die Zahl der täglichen Gebetsstunden mit Cyprian auf sechs, nur mit dem Unterschiede, daß es die sechste Gebetsstunde nicht auf Mitternacht, sondern auf den Tagesanbruch setzt; es sagt[1]: *εὐχὰς ἐπιτελεῖτε ὄρθρῳ καὶ τρίτῃ ὥρᾳ καὶ ἕκτῃ καὶ ἐννάτῃ καὶ ἑσπέρᾳ καὶ ἀλεκτοροφωνίᾳ· ὄρθρῳ μὲν εὐχαριστοῦντες, ὅτι ἐφώτισεν ἡμᾶς ὁ κύριος παραγαγὼν τὴν νύκτα καὶ ἐπαγαγὼν τὴν ἡμέραν· τρίτῃ δὲ, ὅτι ἀπόφασιν ἐν αὐτῇ ὑπὸ Πιλάτου ἔλαβεν ὁ Κύριος· ἕκτῃ δὲ, ὅτι ἐν αὐτῇ ἐσταυρώθη· ἐννάτῃ δὲ, ὅτι πάντα κεκίνητο, τοῦ δεσπότου ἐσταυρωμένου, φρίττοντα τὴν τόλμαν τῶν δυσσεβῶν Ἰουδαίων, μὴ φέροντα τοῦ κυρίου τὴν ὕβριν· ἑσπέρᾳ δὲ εὐχαριστοῦντες, ὅτι ἀνάπαυσιν ἔδωκε τῶν μεθημερινῶν κόπων τὴν νύκτα· ἀλεκτρυόνων δὲ κραυγῇ διὰ τὸ τὴν ὥραν εὐαγγελίζεσθαι τὴν παρουσίαν τῆς ἡμέρας εἰς ἐργασίαν τῶν τοῦ φωτὸς ἔργων.* Wir ersehen hieraus, wie man jeder dieser Stunden ihren eigenthümlichen Gebetsinhalt gab, und wie man damit den ganzen Tag mit religiösen und christlichen Beziehungen zu umspannen suchte. Späterhin vervollständigte man diese Sechszahl der Horen nach Ps. 119, 164 zur Siebenzahl, indem man sowohl auf Mitternacht als auf den Tagesanbruch eine Hore setzte. Noch weiter ließ man, um alle drei Stunden eine Gebetszeit zu haben, auch zu 9 Uhr Abends eine Hore eintreten, so daß 6 Uhr Morgens, 9, 12, 3 Uhr des Tags, 6 Uhr Abends, 9, 12, 3 Uhr Nachts die täglichen Horen waren; und um dann nicht die Siebenzahl wieder zu verlieren, ver-

[1]) VIII, 34, 1.

band man zwei der nächtlichen Horen mit einander. So ist es jetzt, wie in der römischen, so auch in der griechischen Kirche.

Aber mit dieser Siebenzahl von Horen war es von vorn herein nicht darauf abgesehen, daß sie mit öffentlichem Gottesdienst gehalten werden sollten. Vielmehr sollte zunächst nur die Privatandacht derselben wahrnehmen. Vielfältig ermahnen die alten Kirchenlehrer ihre Gemeindeglieder, sich zu diesen Tagesstunden zum Gebete zu sammeln. So z. B. heißt es [1]: *πᾶς πιστὸς ἢ πίστη, ἔωθεν ἀναστάντες ἐξ ὕπνου, πρὸ τοῦ ἔργου ἐπιτελέσαι νιφάμενοι προσευχέσθωσαν.* Außerdem wurde dann die gesammte Zahl der Horen in den Klöstern und Klosterkirchen, wo man ja geradezu, und namentlich im Orient ausschließlich, der Askese lebte, regelmäßig gehalten, und daher auch für diese klösterlichen Gottesdienste liturgisch ausgebildet. Für die Parochialgemeinden im Ganzen dagegen hat man es von Anfang an nur auf die Haltung der morgendlichen und abendlichen Horen, der Metten und Vespern abgesehen. Diese hat man allerdings im 4ten Jahrhundert ernstlich ins Auge gefaßt: das achte Buch der apostolischen Constitutionen fordert, daß sich die Gemeinde an jedem Morgen zur Mette und an jedem Abend zur Vesper versammeln soll [2]; auch der 18te Laodicenische Canon ordnet die Metten und Vespern an; Chrysostomus [3], Epiphanius [4] reden von ihnen. Aber auch dies Bestreben ist nicht von Erfolg gewesen. Nur in den großen städtischen Parochialkirchen und in den bischöflichen Kirchen werden die Metten und Vespern täglich gehalten; in allen kleineren Parochialkirchen werden sie nur an den Sonn- und Festtagen gehalten; das Horeninstitut in seiner Vollständigkeit und Strenge ist den Klöstern verblieben.

Wir müssen nun aber noch einen Blick auf die liturgische

---

[1] Constt. app. VIII, 32, 11.
[2] VIII, 35. 37, 3.
[3] Hom. 6 in 1 Timoth.
[4] Expos. fid. 23.

Gestaltung der Horen werfen. Da das achte Buch der apostolischen Constitutionen die täglichen Metten und Vespern von den Gemeinden gehalten wissen will, so giebt es auch für dieselben eine vollständige Liturgie [1]), die sich eng an die Vorschriften anschließt, welche (I, 458) die ersten Bücher der apostolischen Constitutionen dafür aufstellen. Die Form der Vesper ist darnach folgende: Erst wird der 141te Psalm gesungen. Dann wird das oben S. 44 ff. von uns beschriebene allgemeine Kirchengebet gebetet, welches unsere Quelle für den Hauptgottesdienst nach gehaltener Predigt ordnet, und zwar ganz in derselben Weise wie im Hauptgottesdienst so, daß erst die Katechumenen, Energumenen, Photizomenen und Pönitenten entlassen werden, dann das eigentliche Gemeindegebet vom Diacon vorgesprochen, und vom Priester schließlich aufgenommen wird; es verläuft auch dies Kirchengebet wörtlich wie dasjenige im Hauptgottesdienst, nur die Fassung des Schlusses des vom Diacon vorgesprochenen Gemeindegebets und des resumirenden Gebets des Priesters ist dahin geändert, daß es, wie es zum Abendgebet gehört, Dank für den erlebten Tag und Bitte um Schutz für die Nacht ausspricht. Darauf fordert der Diacon auf, sich zum Empfange des Segens zu neigen; der Bischof spricht ein Gebet um Segen; und der Diacon entläßt die Gemeinde. Ganz parallel ist die Form der Mette diese: Erst wird der 63te Psalm gesungen. Dann folgt wieder das allgemeine Kirchengebet, ganz wie im Hauptgottesdienst und in der Vesper, nur daß der Schluß des von dem Diacon vorgesprochenen Gemeindegebets und das resumirende Gebet des Priesters hier einen Dank für die verbrachte Nacht und Bitte um Segen und Frieden für den bevorstehenden Tag enthalten. Darauf fordert der Diacon auf, sich zum Empfange des Segens zu neigen; der Priester spricht ein Gebet und Segen; und der Diacon entläßt die Gemeinde. Mette und Vesper bestehen hier also aus Psalmengesang, Beten der Litanei, und

[1]) Cap. 35. 39. Abgedruckt z. B. bei Rheinwald a. a. O. S. 424 ff.

Segen. Es sind einfache Gebetsgottesdienste, die von untadelhafter Construction sein würden, wenn auch Verlesung der Schrift (außer den Psalmen) darin vorkäme.

Von irregulairen Gottesdiensten sind schließlich noch die Agapen, die Kirchweihfeste und die Todtengottesdienste zu erwähnen. Was aus den Agapen am Ende des 3ten Jahrhunderts geworden war, haben wir (I, 462) gesehen. Diese Gestalt behielten sie auch durch das 4te Jahrhundert hindurch: Chrysostomus [1]) kennt sie in dieser Form, und das Concil zu Gangra spricht in seinem 11ten Canon das Anathema über Solche aus, welche Diejenigen verachten, die aus Glauben Agapen anrichten und um der Ehre des Herrn willen die Brüder zusammenladen, und aus solcher Verachtung dergleichen Gastmähler nicht besuchen. Namentlich pflegte man an den Festen der Märtyrer, die man auf den Kirchhöfen hielt, solche Gastmähler nach gehaltenem Gottesdienst zu veranstalten; sie sollten die christliche Liebesgemeinschaft darstellen, die ja allerdings an den Märtyrertagen besonders hervorzutreten hatte [2]). Aber auch in dieser Gestalt blieben die Agapen manchen Mißbräuchen unterworfen, wie die Klagen der Kirchenlehrer, z. B. des Chrysostomus an den angeführten Stellen bezeugen. Daher wurden sie durch Concilienbeschlüsse noch weiter beschränkt: Der 27te und 28te Laodicenische Canon verbieten den Geistlichen, von diesen Liebesmahlen Eßwaaren mit nach Hause zu nehmen, weil das der Würde des geistlichen Standes nicht angemessen sei, so wie diese Liebesmahle in den Kirchen zu halten, weil Gelage nicht in die Kirche gehörten. So werden die Agapen auch in dieser Gestalt immer mehr außer Uebung gekommen sein; doch müssen sie im siebenten Jahrhundert noch bestanden haben, denn noch das 2te Trullanische Concil v. J. 692 fand es nöthig, in seinem 74ten Canon jene Laodicenischen Verbote zu wiederholen.

---

[1]) Hom. 27 in I Corinth.

[2]) Gregor. Nyss. Opp. III, 574. Chrys. encom. in martyr. Julian. Opp. II, 677.

Seit man auf die gottesdienstlichen Versammlungsorte mehr gab, weihte man sie. Und seit man die Kirchen weihte, und dieser Weihe eine höhere Kraft, diesen Orten eine besondere Heiligkeit beilegte, fand es sich von selbst, daß man auch die Jahrestage solcher Kirchweihen des Andenkens halber festlich und gottesdienstlich beging. Das erste Beispiel davon erzählt uns Sozomenus [1]: Der Kaiser Constantin hatte in dem dritten Decennium seiner Regierung zu Jerusalem die große Märtyrerkirche bauen lassen, und ließ nun die auf der Synode zu Tyrus versammelten Bischöfe herüber nach Jerusalem kommen, um die neue Kirche am 14ten September mit großem Glanze zu weihen. Seit der Zeit, fährt Sozomenus fort, begeht die jerusalemische Kirche dieses Fest jährlich in sehr glänzender Weise, indem an demselben Tage Abendmahlsgottesdienst gehalten wird, und acht Tage hindurch die kirchlichen Versammlungen fortgesetzt werden. Seitdem verbreiten sich die Kirchweihfeste im Morgenlande wie im Abendlande allgemein. Natürlich sind weithin die meisten derselben nur local. Nur das Gedächtniß der Weihe von Kathedralkirchen nnd von solchen Kirchen, die wie die Kirchen an den heiligen Stätten in Jerusalem gleichsam eine ökumenische Bedeutung haben, wird wohl auch in weiteren Kreisen festlich begangen.

Wir haben (I, 462) gesehen, wie die ersten Bücher der apostolischen Constitutionen die Todtengottesdienste behandeln. Diesen allgemeinen Vorschriften giebt nun das 8te Buch [2] die präcise Form: Es soll für die verstorbenen Christen vier Mal, nemlich am 3ten Tage nach ihrem Ableben, weil der Herr am dritten Tage auferstanden ist, am 9ten Tage, Zwecks Commemoration der Hinterbliebenen und Gestorbenen, am 40ten Tage, weil das Volk Mosen in dieser Weihe betrauerte, und am Jahrestage des Ablebens, zum Gedächtniß des Gestorbenen, Gottesdienst gehalten werden. Dieser Gottesdienst

[1] Hist. eccles. II, 26.
[2] Cap. 41–44.

soll vollständig so verlaufen, wie das 8te Buch der Constitutionen den sonn- und festtägigen Hauptgottesdienst ordnet und wir denselben vorstehend beschrieben haben; nur in dem allgemeinen Kirchengebete, und zwar am Schlusse desselben, am Ende des eigentlichen Gemeindegebetes sollen bei diesen Todtengottesdiensten folgende Aenderungen eintreten: Der Diacon soll der Reihe der Fürbitten zuletzt die Fürbitte einschalten „Für die in Christo entschlafenen Brüder bitten wir, damit der liebreiche Gott, der seine Seele aufgenommen hat, ihm jede freiwillige und unfreiwillige Sünde vergebe, und gnädig und barmherzig ihn bringe an den Ort der in den Schooß Abrahams und Isaaks und Jacobs eingegangenen Frommen, mit allen Denen, welche von Ewigkeit her ihm wohlgefällig gewesen sind und seinen Willen gethan haben, wo Schmerz und Trauer und Seufzen aufhören"; dann soll der Priester solch Gebet aufnehmen mit dem Gebet „Der du von Natur unsterblich und ohne Ende bist, von welchem alles Unsterbliche und Sterbliche geschaffen ist, der du das geistige Wesen, den Menschen, den Weltbürger sterblich gemacht, aber ihm Unsterblichkeit verheißen hast, der du den Enoch und den Elias nicht hast vom Tode das Verderben nehmen lassen, du Gott Abrahams und Isaaks und Jacobs, der du nicht der Todten sondern der Lebendigen Gott bist, denn Aller Seelen leben von dir und der Gerechten Geister sind in deiner Hand, daß keine Beschwer sie berühren mag, denn alle sind geheiligt unter deine Hände, sieh du auch jetzt herab auf diesen deinen Knecht N. N., den du zu einem anderen Loose erwählt und angenommen hast, vergieb ihm, wenn er freiwillig oder unfreiwillig etwas gesündigt hat, und stelle freundliche Engel neben ihn; führe ihn ein in den Schooß der Patriarchen und Propheten und Apostel und Aller Derer, welche von Anfang dir wohlgefallen haben, wo weder Trauer noch Schmerz noch Seufzen sind, sondern der Ruheort der Frommen und das beschiedene Land der dir Wohlgefälligen und Derer, welche daselbst sehen die Herrlichkeit deines Christ, durch welchen die Ehre u. s. w.", und darauf soll der Diacon zum Empfange

des Segens auffordern, wonach der Priester in einem Gebet um Segen dazu bittet, daß alle Anwesenden in ihrem Leben bewahrt bleiben zu einem seligen Ende. Das ist Alles, was an der gewöhnlichen sonntäglichen Liturgie zum Zwecke eines Todtengottesdienstes geändert werden soll. An dem Jahrestage aber nach dem Gottesdienste soll aus der Hinterlassenschaft des Verstorbenen den Armen ein Mahl gegeben werden; und wer zu diesem Mahl geladen wird, soll sich nüchtern und anständig betragen, sonderlich die Priester. Da sehen wir also bereits fertig, was in der Folgezeit für den eigentlichen Kern des Todtengottesdienstes gilt: es wird für den Verstorbenen Messe gehalten. Unsere Quelle bleibt zwar noch dabei stehen, daß der Verstorbene in den Fürbitten namentlich genannt, daß für seine Seligkeit gebetet, und daß dies namentliche Fürgebet für seine Seligkeit als das eigentliche Centrum des vorseienden Gebetsacts hingestellt wird, indem der Priester in seinem das Gemeindegebet aufnehmenden Schlußgebete für das Mal an allen anderen Fürbitten vorübergeht, und nur mit der Fürbitte für seine Seligkeit sich beschäftigt. Später aber kommt dann noch hinzu, daß des Verstorbenen und seiner Seligkeit in den Todtengottesdiensten auch in den nach dem Abendmahlsopfer stattfindenden Fürbitten namentlich gedacht, das Opfer ausdrücklich auf ihn bezogen wird. Damit ist denn die spätere Form der Todtengottesdienste fertig: es wird mehrmals für den Verstorbenen Zwecks seiner Seligkeit das Opfer der Eucharistie gebracht.

Das ist der gottesdienstliche Bestand der griechisch-orientalischen Kirche so weit, als derselbe von Einfluß auf die Entwickelung der gottesdienstlichen Einrichtungen des Abendlandes gewesen ist. Von nun an geht die Entwickelung in der griechischen Kirche ihre eignen Wege, um schließlich Etwas zu Stande zu bringen, was sich in principieller Beziehung von dem Resultate der abendländisch-römischen Entwickelungen auf diesem Gebiete nicht sehr wesentlich unterscheidet, wohl aber hinter diesem an consequenter Durchführung der Principien, an dogmatischer Präcision, an liturgischer Fülle und

an formeller Durchbildung weit zurücksteht. Wir wenden uns daher jetzt der abendländischen Kirche zu, und zwar in Gemäßheit des oben S. 27 Ausgeführten so, daß wir hier die Entwickelung der gottesdienstlichen Formen in den einzelnen Provincialkirchen, zunächst in der africanischen im Anschlusse an das bei Tertullian und Cyprian Gefundene betrachten.

2. Die Liturgie der africanischen Kirche.

Ohne Frage hat die africanische Kirche im Abendlande in den ersten vier Jahrhunderten die geistige Führung so sehr, daß ihre geistigen Erwerbnisse auch nach ihrem Untergange für die kirchlichen Entwickelungen des Abendlandes, man kann sagen bis auf den heutigen Tag, die geschichtliche Basis bilden. In der Entwickelung der africanischen Kirche aber ist, nach Tertullian und Cyprian, Augustinus das dritte und leider auch das letzte Glied. Mit dem Hintritte Augustin's (430) tritt die Herrschaft der arianischen Vandalen ein und zertritt die Entwickelung der africanischen Kirche so gründlich, daß dieselbe auch nach der Zerstörung des Vandalenreiches (534) nicht wieder Leben gewinnt, bis endlich die Saracenenherrschaft (707) auch ihrem Dasein ein Ende macht. Aber obgleich es hiernach nur ein kurzer Zeitraum der Entwickelung ist, den wir zu betrachten haben, nemlich die anderhalb Jahrhunderte zwischen Cyprian's und Augustin's Tode, so sind doch die Resultate desselben auch für den Gegenstand unserer Untersuchung, namentlich in principieller Beziehung, von bleibender Bedeutung geworden.

Bei unserer Untersuchung über die Geschichte der Liturgie in der griechisch-orientalischen Kirche sahen wir uns wesentlich durch den Umstand begünstigt, daß wenigstens eine der Liturgieen, in welchen sich dort die cyprianischen Ideen provinciele Gestalt gaben, uns vollständig schriftlich in den apostolischen Constitutionen erhalten ist. Aus Cyprian's eigenem Heimathlande dagegen ist Nichts dergleichen auf uns gekommen. Zwar finden wir viele Spuren davon, daß wärend des vierten Jahr-

hunderts bis in das fünfte hinein eine sehr rege Thätigkeit auf dem liturgischen Gebiete geherrscht, daß man da auf schriftliche Verfassung der Liturgie und kirchliche Feststellung derselben Bedacht genommen hat. Wir haben bereits oben S. 20 ff. gesehen, was die Statuten und Canones der africanischen Kirche aus dem 4ten und Anfange des 5ten Jahrhunderts darüber bezeugen. Aber von diesen geschriebenen Formularen der africanischen Liturgie ist uns Nichts erhalten. Wir sind darauf angewiesen, uns das Bild derselben aus einzelnen Canones der africanischen Synoden, und aus einzelnen Stellen der Schriften africanischer Kirchenlehrer, namentlich des Augustinus zusammenzustellen. Und wegen der Letzteren ist noch besonders zu beachten, daß unter den hier nicht am wenigsten in Betracht kommenden Sermonen, die Augustin's Namen tragen, nicht wenige völlig unächt, und daß bei allen die Ueberschriften, durch welche sie bestimmten Kirchenjahrstagen zugewiesen werden, von späterer Hand sind[1]).

Wir werden vor allen Dingen die weitere principielle Entwickelung, die weitere Ausbildung der Grundanschauungen von Gottesdienst, Opfer, Abendmahl, Amt u. s. w. ins Auge fassen müssen, ausgehend von Demjenigen, was wir oben (I, 395 ff.) bei Cyprian gefunden haben. Der Mangel anderweiter Quellen zwingt uns, uns hiefür ausschließlich an Augustin zu halten. Dabei will aber ein wichtiger Umstand von vorn herein in Berechnung gebracht werden: Augustinus steht vermöge der ihm eigenthümlichen tiefen Erkenntniß der Sünde und Gnade in vielen Beziehungen und namentlich, was die kirchlich practischen Dinge betrifft, in Opposition zu seiner Zeit, in welcher nicht ohne den engsten Zusammenhang mit den cyprianischen Ideen vom Gottesdienst als einem meritorischen und satisfactorischen Handeln der Menschen semipelagianische und synergistische Praxen das kirchliche Leben bereits in weitem Umfange beherrschten. Aber die dem entgegenstehenden tieferen Gedanken Augustin's sind zugleich so sehr seine privaten Ge-

[1]) Vgl. Ranke, das kirchliche Pericopensystem, S. 132.

danken, daß er nicht selten von vorn herein darauf verzichtet, mit seiner Opposition durchzudringen und die als unrichtig erkannten Anschauungen und Praxen zu beseitigen. Viel und oft sehen wir ihn auf practischem Gebiete einer Seits theoretisch seine tieferen und besseren Principien entwickeln, anderer Seits aber die damit nicht übereinstimmende kirchliche Praxis, als dem Volke lieb geworden und nicht mehr entziehbar, festhalten, sich möglichst zurecht legen, in Schutz nehmen. Und die Folge davon ist denn, daß gerade seine tieferen und richtigeren Gedanken über practisch kirchliche Dinge keine Wirkung auf seine Zeit und Folgezeit hervorbringen, erst durch die Reformation theilweise zur Geltung kommen. Dies gilt denn auch von den gottesdienstlichen Dingen: während er auf den Gang, den diese Dinge seit Cyprian genommen hatten, practisch und apologetisch eingeht, entwickelt er in oft unausgeglichenem Widerspruche hiemit Theorieen, die stets tiefer und oft auch richtiger als die betreffenden Anschauungen seiner Zeit sind, aber auch keine Zukunft finden.

Schon der Ausgangspunkt ist bei Augustin ein anderer als bei Cyprian. Cyprian geht bei seinen Anschauungen über gottesdienstliche Dinge von dem Begriffe des sacerdotium aus, dessen wesentliches Werk das Opfern für die Gemeinde ist. Bei Augustin stellt sich dagegen der Begriff des sacramentum dazwischen, denn bei ihm liegt die Sache kurz so: aller und jeder Gottesdienst vollzieht sich durch sacrificia, durch Opfer, die wir Gott bringen; alles und jedes Opfer aber, sofern es nicht bei der innerlichen Herzenshingabe an Gott stehen bleibt, sondern sich in äußerlicher That Form giebt, ist ein sacramentum; also, aller Gottesdienst, so weit er nicht bloß innerlich ist, geschieht mittelst Sacramente, welche Opfer sind. Huic (uni deo), sagt er[1]), servitutem, quae λατρεία graece dicitur, sive in quibusdam sacramentis sive in nobis ipsis, debemus. Dabei ist nun zuerst zu beachten, daß Augustin damit den Begriff des Gottesdienstes ganz von der subjectiven Seite her, als das menschliche Handeln vor

[1]) De civ. Dei X, 3.

Gott, als den Dienſt und die Verehrung faßt, welche wir Gott erweiſen. Wir werden weiterhin ſehen, daß Auguſtin allerdings auch ein Handeln Gottes an den Menſchen durch Wort, Taufe und Abendmahl kennt. Er weiß nach ſeiner Erkenntniß der Sünde, daß der Menſch ſo wie er iſt, nicht Gott zu dienen vermag, ſondern daß er erſt auf Grund des einmaligen Opfers Chriſti durch die Taufe wiedergeboren, durch das Wort berufen und erleuchtet, durch des Herrn Fleiſch und Blut geſpeiſt werden muß, und von hier aus fordert und übt er Predigt des Wortes und Reichung des Sacraments. Wir werden namentlich ſehen, daß er beim Abendmahl im Gegenſatze zu den curſirenden Vorſtellungen von dem expiatoriſchen Aufopfern des Leibes und Blutes des Herrn das Austheilen und Genießen desſelben in einem Maaße betont, wie von Cyprian bis zur Reformation ſonſt Niemand. Aber in ſeinen Begriff vom Gottesdienſt nimmt er dieſe ganze Seite nicht auf. Dies Alles iſt ihm nur Vorausſetzung des Gottesdienſtes, macht die Gottesverehrung möglich, in welcher der Gottesdienſt beſteht, liegt alſo außerhalb des Begriffs des Gottesdienſtes. So iſt ihm alſo der Gottesdienſt nicht ſowohl ein Handeln zwiſchen Gott und dem Menſchen, ſondern einſeitig ein Handeln des Menſchen vor Gott. Gott, ſo argumentirt er, iſt das höchſte Gut; nur in dem Lebenszuſammenhange mit dieſem höchſten Gut kann der Menſch die Seligkeit finden, deren er begehrt; und Gottesdienſt iſt nun eben das Alles, was der Menſch thut, um ſich in Lebensgemeinſchaft mit Gott zu ſetzen und zu erhalten. Dies conſtituirt ihm dann aber auch den Begriff des Opfers: Opfer iſt eben jenes Alles, was der Menſch thut, um ſeine Lebensgemeinſchaft mit Gott herbeizuführen und zu erhalten. Verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus[1]); Deum colere und Deo sacrificare ſind Wechſelbegriffe. Es leuchtet ein, daß damit der Begriff des Opfers

[1]) Ibid. X, 6.

eben ſo einſeitig wie der des Gottesdienſtes gefaßt iſt: nur das euchariſtiſche, nur das in der Hingabe alles Deſſen, was der Menſch iſt und hat, an Gott beſtehende Opfer kann Auguſtinus von hier aus voll verſtehen; in dem Sühnopfer dagegen muß ihm alles Thun Gottes dabei, der die hostia beſtimmt, welche er für den Sünder gelten laſſen will, das Strafleiden an ihr vollzieht, ihr Blut als Sühne annimmt u. ſ. w., weit zurücktreten, wo nicht ganz verſchwinden. So finden wir es denn auch. Das Opfer nennt er eine Ehrenbezeugung, die wir Gott erweiſen: divinus honor est sacrificium[1]). In den a. t. Sühnopfern ſieht er den Proceß der Selbſthingabe an Gott, der Heiligung dargeſtellt; die reinen und fehlerloſen Opferthiere ſind ihm nicht die für den Sünder eintretende hostia, ſondern ſtellen die heiligen, ſich Gott ergebenden Menſchen dar: hostiae namque illae veteris legis in quibusque pecoribus immaculatae ac sine ullo prorsus vitio jubebantur offerri, et significabant homines sanctos[2]). Man könnte nun meinen, dieſer ſubjectiviſtiſche Begriff vom Opfer müßte ein Correctiv darin finden, daß er wieder alles und jedes Opfer als sacramentum faßt. Aber wir dürfen uns nicht von dem engeren Begriffe leiten laſſen, welchen wir mit dem Worte Sacrament verbinden, und welchen auch Auguſtin anderswo z. B. auf die Lehre von der Kraft und Wirkung der Taufe ſelbſt anwendet. Bekanntlich iſt der Begriff des Auguſtin vom Sacrament viel weiter; jede ſichtbare und reale Darſtellung geiſtlicher und göttlicher Dinge iſt ihm Sacrament: (sacramenta) signacula quidem rerum divinarum sunt visibilia, sed res ipsae invisibiles in iis honorantur[3]). Allerdings muß daher das Opfer, um ein Sacrament zu heißen und zu ſein, wenn es auch nur eine menſchliche Darbringung iſt, doch irgendwie etwas Göttliches und Geiſtliches an ſich haben und darſtellen: etsi enim ab homine fit vel offertur, tamen sacrificium

[1]) Contr. Faust. Man. XX, 21.
[2]) De civ. dei XX, 26.
[3]) De catech. rud. 26.

res divina est[1]). Aber es braucht dies nicht ein göttliches Handeln am Menſchen, es braucht nur ein auf Gott gerichtetes Handeln des Menſchen zu ſein; es genügt, daß ein Menſch, was er opfernd thut, um Gottes willen thut, um ſolch Opfer zu einem Sacrament zu machen. Dem gemäß erläutert Auguſtin jenen ſeinen Satz: sacrificium res divina est, durch folgende Beiſpiele: ein aus bloßer Philanthropie gethanes Werk der Barmherzigkeit würde, weil keine res divina, auch kein sacrificium ſein, während ein um Gottes willen gethanes Werk der Barmherzigkeit ein Opfer iſt; mein aus anderen Urſachen caſteiter Leib iſt kein sacrificium, aber mein um Gottes willen asketiſch caſteiter Leib iſt ein sacrificium[2]). Alſo das Sacrament ſchließt nicht nothwendig ein Handeln Gottes ein, ſondern auch ein bloß menſchliches Thun wird dadurch eine res divina, ein sacramentum, daß es mit Beziehung auf Gott geſchieht. In dieſem Sinne will es verſtanden werden, wenn Auguſtin ſagt: sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est. Und ſo ergiebt ſich, daß Auguſtin durch ſeine Zuſammenfaſſung des Begriffs des Opfers mit dem des Sacraments nicht ſowohl das Sacramentale im Gottesdienſt ſalvirt, ſondern daß er vielmehr in einer neuen Weiſe das Sacramentale in das Sacrificielle, das Thun Gottes in das menſchliche Thun aufgehen läßt.

Nur an Einem Punkte hebt Auguſtin den Begriff des Opfers von einer anderen als der bloß menſchlichen Seite heraus, nemlich bei dem Opfer Chriſti ſelbſt. Er weiß, wie Wenige, daß der unerlöſte Menſch ſich nicht Gott hingeben, dienen, opfern kann, um Deo adhaerens das höchſte Gut zu haben. Er verweiſt daher conſtant auf den Einen und einzigen mediator dei et hominum, den Menſchen Chriſtus Jeſus. Er erblickt auch dieſes mittleriſche Thun Chriſti weſentlich in ſeinem Opfer, und ſetzt dies Opfer weſentlich in ſein Sterben

[1]) De civ. Dei X, 6.
[2]) Ibidem.

für die Sünde der Welt. Auch ſind da ſeine Ausdrücke oft ſo, daß man an dem richtigen Begriffe des Sühnopfers auf den erſten Blick wenig vermißt. Sanguine Christi pacificata sunt omnia, vel in coelo, vel in terra [1]); er iſt der sacerdos magnus, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam servi [2]); Gott misit nobis Verbum suum, qui est ejus unicus filius, quo pro nobis in assumta carne nato atque passo, quanti deus hominem penderet nosceremus, atque illo sacrificio singulari a peccatis omnibus mundaremur [3]). Tief und klar weiſt er nach, wie das Opfer Chriſti ſich von den heidniſchen Opfern dadurch, daß es dem Rechten, nemlich nicht den Dämonen, ſondern Gotte dargebracht iſt, und von den altteſtamentlichen Opfern dadurch unterſcheidet, daß in ihm durch einen wirklich reinen Prieſter ein wirklich reines und reinigendes Opfer geſchehen iſt, und wie es ſo nach allen Seiten hin das vollkommenſte, das einzig vollkommene Opfer iſt. Man wird wenig vermiſſen, wenn er ſagt: Neque id potest rite offerri, nisi per sacerdotem sanctum et justum, nec nisi ab iis accipiatur quod offertur, pro quibus offertur, atque id sine vitio sit, ut pro vitiosis mundandis possit offerri. Hoc certe omnes cupiunt, qui pro se offerri sacrificium Deo volunt. Quis ergo tam justus et sanctus sacerdos, quam unicus filius Dei, qui non opus haberet per sacrificium sua purgare peccata, nec originalia, nec ex humana vita quae adduntur? Et quid tam congruenter ab hominibus sumeretur, quod pro iis offerretur, quam humana caro? Et quid tam aptum huic immolationi, quam caro mortalis? Et quid tam mundum pro mundandis vitiis mortalium, quam sine ulla contagione carnalis concupiscentiae caro nata in utero et ex utero virginali? Et quid tam grate offerri et suscipi posset, quam caro sacrificii nostri, corpus effectum sacerdotis nostri? Ut quo-

[1]) De Verb. Dom. serm. 28.
[2]) De civ. Dei X, 6.
[3]) Ibid. VII, 31.

niam quatuor considerantur in omni sacrificio, cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur, idem ipse unus verusque mediator, per sacrificium pacis nos reconcilians deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebat et quod offerebat [1]). Demnach iſt der Opfertod Chriſti das verissimum sacrificium, das perfectissimum sacrificium, das Opfer, in welchem die Idee des Opfers zur Wirklichkeit geworden iſt, welches in den heidniſchen Opfern von den nach göttlicher Verehrung trachtenden Dämonen nachgeäfft, und in den a. t. Opfern vorgebildet wurde: hujus sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimas similitudinum promittebatur, in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur [2]). So weit iſt nun Alles richtig. Sehen wir aber jene Aeußerungen Auguſtin's etwas näher an, ſo laſſen ſie doch Etwas vermiſſen. Wir haben geſehen, wie Auguſtin auch die blutigen Sühnopfer des A. T. als euchariſtiſche Opfer, als Darſtellungen der Selbſthingabe an Gott faßt, wie ihm die reinen Opferthiere die ſich Gott ergebenden Frommen bedeuten; wenn nun das Opfer Chriſti die Weſenheit dieſer a. t. Opfer iſt, tritt dann nicht dem Auguſtinus das Moment der Sühne in dem Opfer Chriſti wie bei den a. t. Opfern zurück? erſcheint ihm nicht damit auch das Opfer Chriſti als ein euchariſtiſches Opfer? als eine Selbſthingabe Chriſti? Sodann ſehen wir den Auguſtinus, wenn er von dem Opfer Chriſti redet, eine Reihe dazu weſentlich gehörender Momente übergehen: Davon, daß der Vater ſeinen Sohn für uns dahin gegeben hat, daß derſelbe für uns eingetreten iſt, daß er in ſeinem Leiden und Sterben unſere Schuld büßt u. ſ. w., ſchweigt er. Dagegen hebt er einſeitig das hervor, daß der Herr ſich ſelbſt dahin gegeben hat. Wie er in der vorletzten angeführten Stelle ſagt: der Herr hat unſere Fleiſchesnatur angenommen, und hat dieſe, und in dieſer uns

[1]) De trin. IV, 14.
[2]) Contr. Faust. Man. XX, 21.

Menſchen Alle Gotte hingegeben, aufgeopfert; darin beſteht ſein mittleriſches Opfer. Nehmen wir noch eine andere Stelle hinzu [1]: Verus ille mediator, in quantum formam servi accipiens mediator effectus est dei et hominum homo Christus Jesus, cum in forma dei sacrificium cum patre sumat, cum quo et unus Deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret cuilibet sacrificandum esse creaturae. Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium, quae, cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre. Hujus veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca sanctorum, cum ob hoc unum per multa figuraretur, tanquam verbis multis res una diceretur, ut sine fastidio multum commendaretur. Huic summo veroque sacrificio cuncta sacrificia falsa cesserunt. Alſo, der allgemeine Begriff des Opfers iſt dem Auguſtinus der des euchariſtiſchen Opfers, der Selbſthingabe an Gott; auf dieſen Begriff führt er auch das Opfer Chriſti zurück; es beſteht ihm weſentlich darin, daß der Herr ſich Gotte bis in den Tod hingegeben hat; der Herr hat unſere menſchliche Natur angenommen, und hat dieſelbe und in derſelben uns Gotte hingegeben, ſo daß nun auch wir, in Ihn als unſer Haupt gefaßt, uns Gotte hingeben können; das Mittleriſche liegt dann eben darin, daß er unſere ſündlich gebrechliche Menſchennatur annimmt, in derſelben als unſer Haupt uns Alle zuſammenfaßt, und uns ſo Gotte ergiebt, ſo daß nun wieder wir uns nur durch den Glauben in Ihn zu faſſen brauchen, um uns in Ihm Gotte hinzugeben; dabei treten aber die Momente der Sühne, des Strafleidens u. ſ. w. in den Hintergrund. Selbſtverſtändlich mußte nun dieſe Auffaſſung des Opfers Chriſti als eines euchariſtiſchen Opfers auf die Anſchauungen von denjenigen Opfern, welche nun die Chriſten in Chriſto zu opfern haben, zurückwirken: ſie mußte zur Folge haben,

[1] De civ. Dei X, 20.

einer Seits daß diese wirklich eucharistischen Opfer in Aehnlichkeit mit dem Opfer Christi traten und so über Gebühr hochgestellt wurden, und anderer Seits, daß das in dem Opfer Christi nicht gehörig anerkannte Moment der Sühne und der Genugthuung, weil nun einmal das Gewissen Sühne und Genugthuung fordert, sich an anderer und unrechter Stelle geltend machte. Beides wird sich uns reichlich zeigen, wenn wir nun untersuchen, worin denn dem Augustin die Opfer bestehen, durch welche nun die von dem Einen Mittler mit Gott vermittelte Christenheit Gotte zu dienen hat.

Augustin nimmt da einer Seits die Gedanken auf, welche wir von den ältesten Zeiten her in der Kirche gefunden haben. Die Werke der Barmherzigkeit, Almosen, Schenkungen, Liebeswerke aller Art sind die Opfer der Christen, vorausgesetzt, wenn sie laut Obigem um Gottes willen geschehen; nicht minder sind Fasten, asketische Uebungen, das Martyrium u. s. w. Opfer der Christen, denn dies Alles sind eben auch Werke der Barmherzigkeit, an der eignen Seele gethan. Und alles dieses faßt Augustinus nicht bloß in der zu seiner Zeit sonst schon sehr gewöhnlichen Aeußerlichkeit, sondern alles dieses hat nur dadurch Bedeutung und Werth des Opfers, daß es um Gottes willen, zu Gottes Lobe geschieht. Das Lob Gottes also, der Dank gegen Gott, das Gebet sind die eigentlichen rechten Opfer der Christen. Er hält im Unterschiede von Cyprian die alte Vorstellung, daß die Werke des Wohlthuns nur das verkörperte Dankgebet sind, durchaus fest; darin faßt sich ihm alles Opfer der Christen zusammen, daß deo sacrificamus hostiam humilitatis et laudis in ara cordis igne fervidae caritatis; dafür nimmt er auf die bekannten a. t. Stellen Bezug, daß Gott nicht der Brandopfer und des Bluts der Kälber und Böcke begehrt, sondern des zerschlagenen Herzens, des Lobes u. s. w. Ja, er greift noch tiefer: alle diese Opferwerke, Almosen, Fasten, und selbst das Gebet in Worten sind ihm nur darum Opfer, weil sie Zeichen, äußerliche Darstellungen der innerlichen Opferung unserer selbst, der Hingabe unseres ganzen Selbst an Gott sind. Eben

hierauf wendet er jenen seinen Satz an, daß das Opfer ein sacramentum, ein sacrum signum, ein visibile sacramentum invisibilis sacrificii sein müsse. Das eigentliche Opfer besteht in der völligen Hingabe unserer selbst mit Allem was wir sind und haben an den Gott, der uns erlöst hat, durch den Einen Mittler und Hohenpriester, und von diesem eigentlichen und rechten Opfer sind alle jene äußerlichen Begehungen, die Almosen wie die Gebete, die Frucht der Lippen wie die Frucht der Werke, nur die einzelnen Zeichen und Bethätigungen: ipse homo dei nomini consecratus, et deo votus, in quantum mundo moritur, ut deo vivat, sacrificium est[1]); quocirca sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde quas significamus offerimus, ita sacrificantes non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus, quam illi, cujus in cordibus nostris invisibile sacrificium nos ipsi esse debemus[2]). So tief und entschieden greift Augustin auf jene alten Vorstellungen vom Opfer der Christen zurück, die wir schon bei Cyprian so weit in den Hintergrund getreten fanden[3]).

Aber von diesem richtigen Wege weicht Augustin nun nach zwei Seiten hin ab, um so doch wieder mit Cyprian zusammen zu kommen. Für's Erste führt er nun auch Alles, was im Gottesdienste der Christen geschieht, auf diesen Begriff des Opfers zurück. Alle Vornahmen im Gottesdienst erscheinen ihm unter dem Gesichtspunkt der Selbsthingabe. So rechnet er unter die Opfer der Christen auch die Feier der christlichen Feste: Deo beneficiorum ejus solennitatibus festis et diebus statutis dicamus sacramusque memoriam[4]). Nicht daß an diesen Tagen Gott durch sein Wort das Gedächtniß seiner großen Thaten und den Glauben daran in uns erneuert, sondern daß wir da das Andenken an diese großen Thaten Gottes begehen und Gott dafür unseren Dank

[1]) De civ. D. X, 6.
[2]) Ibid. X, 19.
[3]) Vgl. über dies Alles namentlich De civ. Dei X, 3. 5. 6.
[4]) De civ. Dei X, 6.

opfern, conſtituirt ihm den Begriff eines chriſtlichen Feſtes. Natürlich beſtimmt ſich ihm damit auch die Bedeutung der Lectionen und der Predigt im Gottesdienſt: nicht darin liegt ſie, daß Gott uns da ſein Wort giebt, ſondern darin, daß wir da Gott für ſein Wort loben, lieben und danken. Ja, wie wir das noch eigends und ausführlich betrachten werden, auch die Abendmahlsfeier faßt er als Selbſthingabe. Das Abendmahl iſt für die Kirche, für den Leib Chriſti, was für den Einzelnen das Gebetsopfer iſt; wie der Einzelne ſich in den für ihn geſtorbenen Mittler faßt und ſo ſich ſeinem Gott hingiebt, ſo faßt die gläubige Menſchheit ſich in ihr Haupt, das ihre angenommene Menſchennatur und in derſelben ſie ſelbſt Gotte hingegeben hat, und opfert ſich Gott auf, indem ſie im Abendmahl ſeinen Leib aufopfert [1]). So kommt Auguſtin zu derſelben Umſetzung alles Sacramentalen im Gottesdienſt ins Sacrificielle, die wir bei Cyprian fanden.

Noch tiefer aber greift ein Zweites. Wir ſehen wohl, daß Auguſtin alle jene Opfer der Chriſten, Gebet, Wohlthätigkeit u. ſ. w. als Hingabe der Chriſten an Gott faßt, aber nicht daß er ſie als Wiedergabe der Chriſten an Gott faßt. Der Gedanke, daß Gott und ſein Sohn ſich und ihr Heil und Gut immer erſt dem Menſchen geben müſſen, und daß erſt dann der Menſch ſich Gott ergeben kann, daß alſo all unſer Gottergeben, Dienen, Opfern nur ein Wiedergeben ſein kann, tritt ihm zurück; oder richtiger, er beſchränkt dies auf die Taufe. Ehe der Menſch durch die Taufe wiedergeboren iſt, kann der Menſch ſich nicht Gotte ergeben; aber von da an, daß der Menſch durch die Taufe in Chriſtum eingeleibt iſt, der auch ſeine Fleiſchesnatur in ſeinem Leibe Gotte geopfert hat, ſteht der Menſch anders und zwar ſo, daß er ſich in Chriſto Gotte ſelbſtthätig ergeben kann. Nachdem Chriſtus in ſeinem menſchlichen Leibe uns Gotte ergeben hat, können auch wir uns in ihm Gotte ergeben; und wie bei dem Werke Chriſti das Mittleriſche und Sühnende (nach Auguſti-

[1]) De civ. Dei X, 6.

nus) darin liegt, daß er unsere von ihm angenommene Fleischesnatur Gotte ganz hingab, so können nun auch wir selbst Sühnendes und Satisfactorisches thun, indem wir uns in Christo Gotte opfernd hingeben. So kommt Augustin, weil er in dem Opfer Christi die Momente der Sühne und Genugthuung nicht bestimmt hervorhebt, dahin, auch unserem Opfern und Gottdienen sühnende Kraft beizumessen; denn ist das Opfer Christi, welches uns doch von unseren Sünden reinigt, wesentlich ein eucharistisches Opfer, so ist nicht abzusehen, warum nicht auch unsere eucharistischen Opfer, in Ihm gethan, sühnend und reinigend und genugthuend wirken sollten. Dei unigenito eum sacerdote placamus, sagt Augustin rund heraus [1]). Von diesem Punkte aus geht denn Augustin auf alle die Vorstellungen von der sündentilgenden, expiatorischen, satisfactorischen Kraft und Wirkung der Gebete, Almosen, Fasten, kurz aller als Opfer angesehenen Werke ein, die wir schon vor und bei Cyprian finden, und die zu Augustin's Zeit bereits die allerbedenklichsten practischen Folgen hatten. Diesen Folgen stellt sich Augustinus entgegen; er widersetzt sich z. B. Denen, welche meinten ruhig in ihren Sünden beharren zu können, wenn sie nur nebenher reichlich Almosen gäben. Er macht solchem Allen gegenüber geltend, daß man jedenfalls die Sünden lassen und sein Leben bessern, und daß man überhaupt Christum in fundamento habere, d. h. auf Christum im Glauben gegründet sein müsse, wenn man von Almosen u. s. w. Frucht haben wolle. Im Uebrigen aber, sobald diese Voraussetzungen erfüllt werden, ist ihm die Sühnkraft unserer Gebets- und Almosenopfer ausgemacht. Denn in der Taufe werden wohl die vorigen Sünden rein und ganz vergeben, aber für die nach der Taufe gethanen Sünden müssen wir selbst genugthun; das geschieht hinsichtlich der täglichen kleinen Sünden durch das tägliche Gebet; aber kaum bei diesen, geschweige denn bei schwereren Sünden genügt das bloße Gebet, das vielmehr durch Werke

[1]) De civ. Dei X, 3.

der Wohlthätigkeit, Almosen, Fasten, kurz durch ergistisches Opfer verstärkt werden muß. Wie Cyprian sagt auch er: orationes quippe adjuvant eleemosynae [1]); jejunia et ab aliis voluptatibus sine salutis neglectu carnalis concupiscentiae refraenatio, maximeque eleemosynae multum adjuvant orationem [2]). Also, obgleich er auf der einen Seite diese ergistischen Opfer nur als Zeichen und äußerliche Bethätigungen des eigentlichen Opfers, des Gebetes und der innerlichen Selbsthingabe an Gott faßt, kommt er doch auf der anderen Seite dahin, gerade dem Werke eine so selbständige Bedeutung zuzulegen, daß diese einzelnen und äußerlichen menschlichen Leistungen hinzukommen müssen, wenn das Gebet Kraft haben soll. Und was diese Leistungen so nothwendig macht, ist gerade die satisfactorische, sühnende Kraft derselben. Ueber Matth. 25, 31 ff. redend, sagt er: Tacet Dominus noster, praenuncians nobis judicium suum, omnia caetera recta facta justorum, et solas eleemosynas commemorare dignatus est. Tacuit omnia mala facta iniquorum, et solam sterilitatem eleemosynae increpandam esse judicavit, nonnisi ad nos commonendos. Quare hoc? Quia omnia crimina eleemosynis redimuntur. Ideo illam laudavit foecundidatem, istam culpavit et damnavit ariditatem. Sed audistis, omnia malefacta eleemosynis redimi; nolite sic intelligere, ut intelligunt quidam perverse. Eleemosynae enim possunt tibi prodesse ad delenda peccata praeterita, si mores mutaveris. Si autem in iisdem malis perseveraveris, eleemosynis tuis non corrumpes judicium dei. Ego dico propter illa scelera et crimina, quae omnes modo vitare debent qui accipiunt corpus Christi et sanguinem. Caeterum non me latet, vitam istam mortalem et in carne corruptibili constitutam sine peccatis esse non posse; sed illa quotidiana et levia habent etiam sua lavacra quotidiana, hoc est, quod tundimus pectus et dicimus in oratione domino deo nostro: dimitte nobis etc. [3]) —

[1]) De civ. Dei XXI, 27.
[2]) Ep. 121 ad Probram cap. 13.
[3]) L. Homm. hom. 19.

Non enim sufficit, mores in melius permutare et a factis malis recedere, nisi etiam de his quae facta sunt, satisfiat deo per poenitentiae dolorem, per humilitatis gemitum, per contriti cordis sacrificium, cooperantibus eleemosynis. Beati enim misericordes, quoniam ipsorum miserebitur deus. Non enim dictum est, ut tantum abstineatis a peccatis, sed et de praeteritis, inquit, deprecare dominum, ut tibi dimittantur [1]).

Zu diesen Opfern der Christen von sühnender Kraft und Wirkung gehört nun auch, wie wir bereits bemerkten, das Abendmahl, welches der africanischen wie der ganzen alten Kirche der Mittelpunkt des Gottesdienstes ist, und von welchem wir daher ausführlicher reden müssen.

Wie die ganze alte Kirche steht Augustin in dem unbefangenen Glauben, daß die Christen im Abendmahl wirklich und wahrhaftig des Herrn Fleisch und Blut empfangen. Zwar kennt er noch keine Verwandlung. So spricht er über Joh. 6 und über den groben Mißverstand der Juden, die gemeint hätten, der Herr wolle seinen Leib in Stücke zerschneiden und ihnen geben, und fährt fort: Aber der Herr habe seine Rede erklärt und gesagt: Spiritualiter intelligite quod locutus sum. Non hoc corpus, quod videtis, manducaturi estis, et bibituri illum sanguinem, quem fusuri sunt qui me crucifigent. Sacramentum aliquod vobis commendavi; spiritualiter intellectum vivificabit vos. Et si necesse est illud visibiliter celebrari, oportet tamen invisibiliter intelligi [2]). Er kennt auch keine Ubiquität: Noli itaque dubitare ibi nunc esse hominem Christum Jesum, unde venturus est. — Et sic venturus est —, quemadmodum ire visus est in coelum, id est in eadem carnis forma atque substantia, cui profecto immortalitatem dedit, naturam non abstulit. Secundum hanc formam non est putandus ubique diffusus. Cavendum est enim, ne ita divinitatem astruamus hominis, ut veritatem corporis auferamus [3]). Er wendet diese Läugnung der Ubiquität auch auf die Abend-

[1]) Ibid. hom. 50.
[2]) Enarr. in Ps. 98.
[3]) Ep. 57 ad Dardanum.

mahlslehre an; er ſagt, wiederum über Joh. 6 redend: Illi enim putabant eum erogaturum corpus suum, ille autem dixit se ascensurum in coelum, utique integrum. Cum videritis filium hominis ascendentem, ubi erat prius, certe vel tunc videbitis, quia non eo modo quo putatis erogat corpus suum; certe vel tunc intelligetis, quia gratia ejus non consumitur morsibus[1]). Ja, er ſpricht davon, daß die Schrift das Wort „ſein“ auch wohl in dem Sinne von „bedeuten“ gebrauche, und führt als Beiſpiel an: Non enim dominus dubitavit dicere: Hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui[2]). Aber man würde doch gründlich fehl greifen, wenn man bei Auguſtin eine an die Zwingli'ſche anſtreifende Lehre ſuchen wollte. Er will mit dem Allen nur ſagen, was er an einer anderen Stelle[3]) einfach mit den Worten ausſpricht: Nos hodie accipimus visibilem cibum; sed aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti. Er kennt allerdings die Verwandlung noch nicht, er will überhaupt dem kraſſen Realismus entgegen treten, er will den Unterſchied zwiſchen der materia coelestis und terrestris aufrecht halten, er will wehren, daß man ſich nicht mit der äußerlichen Nießung ohne die geiſtliche des Glaubens zufrieden gebe; und das thut er, da die Lehre noch nicht durch den Streit hindurch gegangen iſt, in unbewachten Ausdrücken. Kurz, er meint nicht Mehr und nicht Weniger, als was ſein Schüler Facundus von Hermiane (Defens. trium capp. IX, 5) in die Worte faßt: Non quod proprie corpus sit, sed quod in se mysterium corporis contineat. Im Uebrigen aber bezeugen viele ſeiner Worte, daß er einfach die Realität des Leibes und Blutes Chriſti feſthält. Er ſagt an einer Stelle: In corpore et sanguine suo voluit dominus esse salutem nostram. Unde autem commendavit corpus et sanguinem suum? De humilitate sua. Nisi enim esset humilis, nec manducaretur nec biberetur[4]). Und an einer anderen Stelle:

[1]) Tractat, 27 in Joh.
[2]) Contr. Adimant. cap. 12.
[3]) Tractat. 26 in Joh.
[4]) Enarr. in Ps. 33.

Nam quae mensa est potentis, nisi unde sumitur corpus et sanguis ejus, qui animam posuit pro nobis[1])? Er gleicht auch ſelbſt ſeine Läugnung der Verwandlung und ſeine Behauptung der Realität des Leibes und Blutes Chriſti aus: Si enim sacramenta quandam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. Sicut ergo secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est[2]). Er kennt daher auch eine Nießung der Böſen: Hoc ergo totum ad hoc nobis valeat, ut carnem Christi et sanguinem Christi non edamus tantum in sacramento, quod et multi mali, sed usque ad spiritus participationem manducemus et bibamus[3]). Man darf den Spiritualismus des Auguſtinus auch darum nicht zu hoch anſchlagen, weil wir ihn unbefangen auf manche Conſequenzen ſogar des nicht mehr geſunden, übertriebenen Realismus eingehen ſehen, welche ſeine Zeit zog oder längſt gezogen hatte. Zwar glauben wir nicht mit Muratori[4]), daß ſchon die Anbetung der Hoſtie ſich bei Auguſtin finde. Wenn derſelbe ſagt[5]): quia in ipsa carne hic ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit, nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit etc., ſo erhellt aus dem Zuſammenhange, daß er nicht ſowohl eine der conſecrirten Hoſtie, ſondern die der zu göttlichen Ehren erhobenen menſchlichen Natur Chriſti überhaupt ſchuldige Anbetung im Sinne hat. Aber er theilt den Glauben ſeiner Zeit an die Wunder- und leibliche Heilkraft der Euchariſtie: er erzählt, wie ein blind geborner Knabe durch Auflegung conſecrirten Brodes auf ſeine

[1]) Tractat. 84 in Joh.
[2]) Ep. 23. ad Bonifacium.
[3]) Tractat. 27. in Joh.
[4]) Opp. XIII. 1, 385.
[5]) Enarr. in Ps. 98.

Augen ſehend geworden ſei[1]). Und wenn Paulinus von Nola ihm nach der uns bekannten alten Sitte conſecrirtes Brod zum Zeichen der Kirchengemeinſchaft ſendet, ſo hat er Nichts dagegen. Einmal ſchließt Paulinus ſeinen Brief an den Auguſtinus mit den Worten: Panem unum, quem unanimitatis indicio misimus caritati tuae, rogamus accipiendo benedicas, und ein anderes Mal mit den Worten: Panem unum sanctitati tuae unitatis gratia misimus, in quo etiam trinitatis soliditas continetur; hunc panem eulogiam esse, tu facies dignatione sumendi[2]). Und Auguſtinus findet dagegen Nichts zu erinnern, vielmehr antwortet er; panis, quem misimus, uberior benedictio fiet dilectione accipientis vestrae benignitatis[3]). Das Verbot des 14ten Laodiceniſchen Canon hatte alſo für die Kirchen Unteritaliens und Africa's keine Gültigkeit erlangt. Die ſacramentliche Dignität aber wird den Elementen nach Auguſtinus durch die Conſecration ertheilt, und zwar ſcharf und beſtimmt durch das Sprechen der Einſetzungsworte nach ſeinem bekannten Grundſatze: accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. Er ſagt: dixi vobis, quod ante verba Christi quod offertur panis dicatur; ubi Christi verba depromta fuerint, jam non panis dicitur sed corpus appellatur. Quare ergo in oratione dominica, quae postea sequitur, ait: Panem nostrum; panem quidem dixit, sed ἐπιούσιον dixit, hoc est supersubstantialem. Non iste panis, qui vadit in corpus, sed ille panis vitae aeternae, qui animae nostrae substantiam fulcit[4]).

Fragen wir nun nach der Bedeutung, welche Auguſtin der Abendmahlshandlung beilegt, was nach ſeiner Anſchauung da mit dem Leibe und Blute Chriſti gemacht wird, ſo finden wir ſeine Aeußerungen auf der einen Seite ganz zutreffend. Wir ſahen, daß er in gewiſſer Weiſe den Opfertod Chriſti als das sacrificium singulare vollkommen würdigt. Von hier

[1]) Adv. Julian. III, 16.
[2]) Unter den Briefen Auguſtin's ep. 31 und 35.
[3]) Ep. 34 ad Paulinum.
[4]) De verb. Dom. Serm. 28.

aus bietet ſich ihm nun ganz von ſelbſt der richtige Geſichtspunkt dar: das Sühnopfer Chriſti iſt gebracht zu Einem Male in ſeinem Leiden und Sterben; und was dieſes Opfer uns erworben hat, wird uns durch das Abendmahl in dem für uns geſtorbenen Leibe und für uns vergoſſenen Blute des Herrn zu genießen gegeben; und da iſt denn von einer in dem Abendmahl geſchehenden Opferung, überhaupt von einem damit geſchehenden Thun und Leiſten der Kirche nicht die Rede; ſondern es ſtellt ſich ihm dann Alles auf das Austheilen und Empfangen, auf die Nießung, auf das Eſſen und Trinken. So erzählt er von ſeiner Mutter, daß ſie ſterbend nicht nach einem pomphaften Begräbniß, ſondern lediglich nach dem Altar des Herrn Verlangen getragen habe, unde sciret dispensari victimam sanctam, qua deletum est chirographum, quod erat contrarium nobis, qua triumphatus est hostis computans delicta nostra et quaerens quid objiciat et nihil inveniens in illo in quo vincimus. Quis ei refundet sanguinem innocentem? quis ei restituet pretium, quo nos emit ut nos auferat ei? Ad cujus pretii nostri sacramentum ligavit ancilla tua animam suam vinculo fidei [1]). Da liegt das Sühnende und Erlöſende vollſtändig und allein in dem Opfertode Chriſti, und das Abendmahl iſt nur die dispensatio jenes Opfers, welches allein der Tod des Herrn iſt. Und daran knüpfen ſich denn die vollen, befriedigenden Ausdrücke, in denen Auguſtin von der ſacramentlichen Speiſung reden kann, wie [2]): Hujus rei sacramentum, id est unitatis corporis et sanguinis Christi, alicubi quotidie alicubi certis intervallis dierum in dominica mensa praeparatur, et de mensa dominica sumitur, quibusdam ad vitam quibusdam ad exitium. — Cum enim cibo ac potu id appetant homines, ut neque esuriant neque sitiant, hoc veraciter non praestat nisi iste cibus ac potus, qui eos, a quibus sumitur, immortales et incorruptibiles facit.

Nichtsdeſtoweniger tritt nun aber Auguſtin in die An-

[1]) Confess. IX, 13.
[2]) Tractat. 26. in Joh.

ſchauung Cyprians ein, daß das Abendmahl ein Opfer ſei. Mit größter Beſtimmtheit und Klarheit ſpricht er ſelbſt es aus, daß, obgleich das von Chriſto in ſeinem Sterben gebrachte Opfer ein einmaliges ſei, gleichwohl auch das Abendmahl eine tägliche Opferung Chriſti enthalte: Nonne semel immolatus est Christus in se ipso, et tamen in sacramento non solum per omnes paschae solemnitates sed omni die populis immolatur, nec utique mentitur qui interrogatus eum responderit immolari? Si enim sacramenta quandam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent [1]). Das Abendmahl iſt alſo keineswegs bloße dispensatio des Opfers Chriſti, ſondern ſelbſt Opferung, und zwar Opferung Chriſti. Das liegt auch ſchon darin, wenn Auguſtin nicht etwa den Opfertod Chriſti, ſondern auch das Abendmahl als die Erfüllung der altteſtamentlichen ſühnenden, blutigen Opfer darſtellt, wenn er das Abendmahl nicht etwa den altteſtamentlichen Opfermahlen, ſondern den altteſtamentlichen Opfern ſelbſt vergleicht. Er ſagt vom Abendmahl: id enim sacrificium successit omnibus illis sacrificiis veteris testamenti, quae immolabantur in umbra futuri, propter quod etiam vocem illam in Ps. 39 ejusdem mediatoris per prophetiam loquentis agnoscimus: Sacrificium et oblationem noluisti, corpus autem perfecisti mihi. Quia pro illis omnibus sacrificiis et oblationibus corpus ejus offertur et participantibus ministratur [2]). Der Leib des Herrn wird alſo im Abendmahl nicht bloß ausgetheilt, ſondern vorher geopfert. Auguſtin trat hier eben in die Vorſtellungen ſeiner Zeit ein.

Es fragt ſich nun aber, wie fern ihm das Abendmahl ein Opfer iſt? Es kommen Stellen vor, aus denen man ſchließen könnte, daß ihm das Abendmahl doch eigentlich nicht ſelbſt ein Opfer, ſondern nur eine Begehung zum Gedächtniß

---

[1]) Ep. 23. ad Bonifacium.

[2]) De civ. Dei XVII, 20. vgl. Enarr. in Ps. 33. Ep. 49. ad Deograt. 3.

an das in dem Tode Christi ein für alle Mal geschehene Opfer sei. So, wenn er [1]) sagt: In psalmis canitur: Sacrificium laudis glorificabit me, et illic via est, ubi ostendam illi salutare meum. Hujus sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimas similitudinum promittebatur; in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur; post ascensum Christi per sacramentum memoriae celebratur. Aber hiedurch wird schon das nicht erschöpft, was bereits die vorangeführten Stellen über die Aufopferung Christi selbst im Abendmahl aussagen; vielmehr ist das Abendmahl nach zwei Seiten hin dem Augustin ein wirkliches Opfer.

Erstens nemlich ist das Abendmahl dem Augustinus ein Selbstopfer der Kirche: die Kirche opfert darin sich selbst ihrem Gott. Wir haben gesehen, wie dem Augustin der allgemeine Begriff des Opfers die Selbsthingabe des Menschen an Gott ist, wie er auf diesen Begriff des Opfers selbst den Opfertod Christi zurückführt. Von hier aus sucht er nun auch das Abendmahlsopfer zu begreifen, indem er dabei auf eine Gedankenreihe zurückgreift, die wir schon von Cyprian aufnehmen, aber wieder fallen lassen sahen. Wir sahen nemlich (I, 410 ff.), wie Cyprian in den Abendmahlselementen die Kirche dargebildet fand. Auf diese Vorstellung zurückgreifend faßt nun Augustin die Abendmahlshandlung so: Der Herr ist für uns gestorben, hat für uns seine angenommene Menschennatur und in derselben uns Menschen Gotte ergeben, und dadurch wie uns Gotte versöhnt, so uns als seinen Leib in sich als unserem priesterlichen Haupte vereinigt; so fassen nun wir, die wir des Herrn Leib sind, uns in dies unser priesterliches Haupt zusammen, und bringen, indem wir Abendmahl halten, durch diesen unseren Priester unter dem sacramentum (sacrum signum) seines für uns geopferten Leibes und Blutes Gotte uns selbst dar; das Abendmahl ist also der Act, in welchem der Herr seine Kirche Gotte darbringt, oder in welchem die Kirche durch ihren ewigen Hohenpriester sich Gotte ergiebt.

[1]) Contr. Faust. Man. XX, 21. cf. cap. 18.

Man vergleiche folgende Stelle: tota ipsa redemta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale officium offertur deo per sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam servi. Hanc enim obtulit, in hac oblatus est; quia secundum hanc mediator est, in hac sacerdos, in hac sacrificium est. Cum itaque nos hortatus esset apostolus, ut exhibeamus corpora nostra hostiam vivam, sanctam, deo placentem, rationabile obsequium nostrum, et non conformemur huic saeculo, sed reformemur in novitate mentis nostrae; ad probandum quae sit voluntas dei, quod bonum et bene placitum et perfectum, quod totum sacrificium nos ipsi sumus: Dico enim, inquit, — omnibus, qui sunt in vobis, non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad temperantiam, sicut unicuique deus partitus est fidei mensuram. Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eosdem actus habent; ita multi unum corpus sumus in Christo etc. Hoc est sacrificium Christianorum: multi unum corpus in Christo. Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ut ei demonstratur, quod in ea re quam offert, ipsa offeratur [1]). Und die andere Stelle: Verus ille mediator, in quantum formam servi accipiens mediator effectus est dei et hominum homo Christus Jesus, cum in forma dei sacrificium cum patre sumat, cum quo et unus deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere —. Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium; quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre [2]). Selbſtverſtändlich wird dadurch das Sacramentale im Abendmahl vollſtändig ins Sacrificielle umgeſetzt: das Amendmahl iſt damit ungefähr das, was die älteſte Kirche unter ihren Oblationen verſtand. Daher greift denn auch

[1]) De civ. Dei X, 6.
[2]) Ibid. X, 20.

das Schlußwort der ersten angeführten Stelle auf diese Oblationen zurück: Augustin verweist darauf, wie die Gemeinde die Abendmahlselemente selbst darbringe, und wie ihr dadurch angezeigt werde, daß sie sich selbst Gotte darbringe. Nur übersieht Augustin dabei, daß der ältesten Kirche Abendmahl und Oblation ganz wohl auseinander gehaltene Dinge waren, während sein Irrthum gerade darin besteht, daß er sie zusammen, daß er das Abendmahl als Oblation faßt.

Aber nothwendig mußte Augustin noch ein Zweites hinzunehmen. Unmöglich konnte er dabei stehen bleiben, so das Abendmahl als bloß eucharistisches Opfer zu fassen, da er doch erkannt hatte, daß in demselben des Herrn Fleisch und Blut sei. Auch drängte die Art, wie er das Abendmahl als Selbstopfer der Gemeinde faßt, von selbst weiter: wenn die Kirche im Abendmahl durch Christum unter seinem Leibe und Blute sich selbst opfern soll, so müssen auch Christus, sein Leib und Blut irgendwie da geopfert werden, damit die Gemeinde in dieses Opfer ihr Selbstopfer fassen könne. Endlich mußte das Abendmahl, wenn es Opfer war, dem Augustin wie alle Opfer auch sühnende, satisfactorische Kraft haben. Demnach spricht nun zwar Augustin noch nicht aus, daß das Opfer von Golgatha im Abendmahl wiederholt werde; dieser Punkt bleibt bei ihm noch unklar; aber daß Christus, daß sein Fleisch und Blut im Abendmahl geopfert werden, und daß diese Darbringung den Darbringenden Vergebung der Sünden wirke, namentlich wenn ihre Namen bei der Darbringung mit Fürgebet genannt werden, so daß die Darbringung für sie geschieht — das spricht er allerdings deutlich genug aus. Schon die vorangeführten Stellen geben dafür Belege. Ein weiterer Beweis ist, daß Augustin sehr gewöhnlich den Act der Consecration oblatio nennt[1]), so wie auch die stehende Formel offerre pro aliquo. Damit war aber schließlich dem Augustin das Abendmahl, was es seiner ganzen Zeit geworden war: es war nicht sowohl ein Werk des Herrn an seiner Kirche,

[1]) Z. B. Retractt. II, 11.

der ihr da sein Fleisch und Blut zu genießen giebt, sondern es war ein Werk der Kirche geworden, das sie für ihre Gesammtheit und für ihre einzelnen Glieder thut, um ihnen damit Vergebung der Sünden zu erwirken.

Diese ganze Lehre vom Opfer und vom Abendmahlsopfer insbesondere tritt nun aber erst in ihr volles Licht, wenn wir ihre Anwendung auf die Verstorbenen betrachten. Augustin nemlich steht entschieden mit Cyprian und mit seiner eigenen Zeit in der Ansicht, daß nicht allein die Fürbitten sondern auch die anderen Opfer, die Almosen, die Büßungen, die Abendmahlsopfer der Lebenden den Verstorbenen, für welche sie geschehen, zur Seligkeit nützen. Ja, er bleibt hier sogar nicht einmal bei den Zeitvorstellungen stehen, sondern bildet dieselben an einem Punkte von unberechenbarer Tragweite fort. Es waren nemlich über die Beförderung der Seligkeit Verstorbener durch fromme Leistungen der Lebenden in den Gemeindeglauben bereits Vorstellungen eingedrungen, die den Grundlagen nicht allein des christlichen sondern auch des sittlichen Lebens bedrohlich werden mußten, wie: daß man durch diese frommen Werke der Lebenden von der Verdammniß errettet werden könne, auch wenn man in diesem Leben ungläubig und bösen Lebens gewesen sei. Augustin zählt diese verderblichen Vorstellungen der Reihe nach[1]) auf. Indem er nun aber diese zu widerlegen, und zwischen ihnen und der nach seiner Meinung richtigen Anschauung, daß unter Umständen die Sorge der Lebenden den Todten helfe, richtig zu scheiden sucht, stellt er eine Lehre auf, die in ihrer weiteren Ausbildung von so unabsehlichen Folgen geworden ist. Er macht nemlich Unterschiede unter den Menschen. Es giebt, sagt er, erstens solche Menschen, die so tief im Glauben an Christum gegründet und so heiligen Lebens sind, daß sie mit ihrem Tode sofort in die vollkommene Seligkeit gehen, wie die Märtyrer. Für diese braucht es nach ihrem Tode keiner Fürbitten und Opfer der Lebenden; und wenn die Ihrigen dennoch solche für sie

[1]) De civ. Dei XXI, 18—27.

darbringen, ſo haben dieſelben nur die Bedeutung der Dankſagungen. Dieſen gerade gegenüber ſtehen Diejenigen, welchen Taufe und Chriſtenlehre niemals zu Theil geworden iſt, oder die, wenn ja, wenigſtens nie an Chriſtum geglaubt haben. Dieſen können, wenn ſie geſtorben ſind, keine Fürbitten oder Opfer etwas nützen; ſie gehen ſofort in die Verdammniß. Der letzteren Claſſe aber ſtehen Diejenigen vollkommen gleich, welche getauft und gelehrt, aber in ſchwere, vom Himmelreich ausſchließende Sünden verfallen, und in denſelben auch verſtorben ſind, ohne in dieſem Leben Pönitenz geleiſtet zu haben. Welche dieſe vom Himmelreich abſolut ausſchließenden Sünden ſind, wagt Auguſtin nicht ganz genau zu beſtimmen. Nun aber kommt endlich die Mittelklaſſe Derer, welche in dieſem Leben getauft und gläubig geweſen ſind, aber nicht ſo guten Lebens, daß ſie gleich mit ihrem Tode in die Seligkeit gehen, und doch auch nicht ſo böſen Lebens, daß ſie gleich in die Verdammniß gehen; es ſind dies Diejenigen, welche zu ihrem Fundamente in dieſem Leben Chriſtum gehabt und feſtgehalten, aber darauf Holz, Heu, Stroh, Stoppeln gebaut haben. Dieſe müſſen erſt durch Leiden als wie durch Feuer geläutert werden, damit dieſe Sünden an ihnen getilgt werden; und wenn Solches in dieſem Leben nicht völlig geſchieht, ſo gehen ſie nach ihrem Tode erſt in einen Mittelzuſtand, in welchem ihre Sünden als durch Feuer von ihnen getilgt werden. Welche Sünden der Art ſind, daß ſie alſo getilgt werden können, wagt Auguſtin wieder nicht näher zu beſtimmen. Dieſen zur Läuterung durch das Feuer der Trübſal in den Zwiſchenzuſtand gehenden Seelen helfen nun aber die Gebete und Opfer der Lebenden, weil ſie in dieſem Leben den rechten Grund hatten und nur der nachträglichen Läuterung bedürfen[1]). Innerhalb dieſer Gränzen — die freilich von vornherein ſehr dehnbar erſcheinen, da er ja den Unterſchied zwiſchen läßlichen und unerläßlichen Sün-

[1]) Man vergleiche hiezu und zu dieſem ganzen Abſchnitt, was wir Beichte und Abſolution S. 88 ff. entwickelt haben. Uebrigens ſ. De civ. Dei XXI, 24—27. Enchir. ad Laur. cap. 68. 69. 109. 110. De cura pro mort. ger. cap. 1.

den nicht näher zu bestimmen wagt — findet er also die Opfer nicht allein der Fürbitten sondern auch der Almosen und der Eucharistie für die Todten nützlich, und darum nothwendig. Orationibus vero sanctae ecclesiae et sacrificio salutari et eleemosynis, quae pro eorum spiritibus erogantur, non est dubitandum mortuos adjuvari, ut cum iis misericordius agatur a domino, quam eorum peccata meruerunt. Hoc enim a patribus traditum universa observat ecclesia, ut pro iis qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur ac pro illis quoque id offerri commemoretur[1]). Worauf er sich dabei stützt, sagt uns die Stelle: In Maccabaeorum libris legimus oblatum pro mortuis sacrificium. Sed et si nusquam in scripturis veteribus omnino legeretur, non parva tamen est universae ecclesiae, quae in hac consuetudine claret, auctoritas; ubi in precibus sacerdotis, quae domino deo ad ejus altare funduntur, locum suum habet etiam commendatio mortuorum[2]). Und weil solche Opfer den Todten nützen, so ist es selbstverständlich nicht bloß zulässig, sondern auch Liebespflicht, dieselben darzubringen; und weil viele Kirchenglieder versterben ohne Hinterlassung von Freunden und Verwandten, die solche Liebespflicht für sie erfüllten, so muß dafür die gemeinsame Mutter, die Kirche eintreten, und muß in ihren Abendmahlsgebeten ein stehendes Fürgebet für die Todten haben, das auch Denjenigen zu Gute komme, für welche Niemand die namentliche Nennung in der Messe nachsucht: Non sunt praetermittendae supplicationes pro spiritibus mortuorum, quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis, etiam tacitis nominibus quorumque sub generali commemoratione suscepit ecclesia, ut quibus ad ista desunt parentes aut filii aut quicunque cognati vel amici, ab una iis exhibeantur pia matre communi[3]). Und da wir Menschen

[1]) De Verbb. Apost. hom. 32. cf. Ep. 64 ad Aur.
[2]) De cur. pro mort. ger. cap. 1.
[3]) Ibid. cap. 4,

nun nicht wiſſen können, ob der Herzenszuſtand der Verſtorbenen ſo geweſen iſt, daß ſolche Opfer ihnen nicht helfen können, ſo muß die Kirche unter allen Umſtänden das Gegentheil annehmen, und für alle in ihrer Gemeinſchaft Verſtorbenen ohne Unterſchied Gebet und Euchariſtie opfern: Sed quia non discernimus qui sint, oportet ea pro regeneratis omnibus (alle Getauften) facere, ut nullus eorum praetermittatur, ad quos haec beneficia possint et debeant pervenire. Melius enim supererunt ista iis, quibus nec obsunt nec prosunt, quam iis deerunt, quibus prosunt. Diligentius tamen facit haec quisque pro necessariis suis, quod pro illo fiat similiter a suis [1]). Nehmen wir nun noch hinzu, daß, wie Auguſtin ausdrücklich zugiebt und ausführt, weder wir durch dies Alles eine Einwirkung auf die Verſtorbenen ſelbſt üben, noch die Verſtorbenen irgend um dieſe von uns für ſie geſchehenden Opfer wiſſen, weil zwiſchen den Todten und uns keinerlei Verkehr mehr iſt, wir Nichts von ihnen, ſie Nichts von uns wiſſen — ſo ſtellt ſich die ungeheure Tragweite dieſes Dinges vor Augen: das Abendmahl erfordert hiernach nicht mehr den Genuß, nicht einmal die Anweſenheit, nicht einmal das darum Wiſſen Derer, denen es zum Heile nützen ſoll; denn es iſt nicht mehr ein Mahl, in welchem der Herr die Seinen mit ſeinen Gütern ſpeiſt; ſondern es iſt ein der Mutter Kirche vom Herrn gegebenes Werk, durch deſſen Ausrichtung ſie nicht allein ihren lebenden ſondern auch ihren hinübergegangenen Gliedern zu ihrer Seligkeit auch ohne deren eigne Betheiligung dabei helfen kann, es iſt ein expiatoriſches und ſatisfactoriſches Werk, durch welches ſie nicht ſowohl auf ihre Glieder ſondern auf Gott wirkt, und denſelben zur Gnade und Vergebung gegen ihre Glieder beſtimmt; es iſt alſo nicht mehr ein ſacramentliches Handeln Gottes an ſeinen Menſchen, ſondern es iſt ein Handeln dieſer Menſchen vor und gegen Gott. Alle anderen tieferen und wahreren Gedanken Auguſtin's über gottesdienſtliche Gegenſtände, all ſein ſonſtiges

[1]) Ibid. cap. 18.

Zurückgreifen auf die älteſten richtigen Anſchauungen wird völlig dadurch paralyſirt, daß er an dieſem Einen Punkte rückhaltlos nicht allein in die irrigen Anſchauungen ſeiner Zeit eintritt, ſondern dieſelben auch in Theorie bringt.

Dem Allen entſprechen nun auch die Anſchauungen Auguſtin's vom Amt der Kirche. Wir haben geſehen, daß er von einer Seite her die Predigt des Wortes hoch hält, auch im Abendmahl die Austheilung und den Genuß betont. In dieſer Richtung erhebt er ſich dann, im Unterſchiede von ſeiner Zeit, zu dem Begriffe eines Dienſtes am Wort und Sacrament. Von den Erforderniſſen zum Amt der Kirche redend, ſagt er: didici, quid sit homini necessarium, qui populo ministrat sacramentum et verbum dei [1]). Es iſt bei ihm der Ausdruck sacerdos weit nicht ſo conſtant wie bei Cyprian. Er kann ſogar zugeben, daß auch Laien taufen können [2]). Aber im Grunde ſteht er doch ganz auf den Anſchauungen Cyprians: Nos enim offerimus sacrificium, vobis laicis non licet, ſagt er [3]); darin beſteht ihm der das Amt von der Gemeinde letztlich unterſcheidende Character, daß der Prieſter das Opfer der Euchariſtie, welches ſühnende und ſatisfactoriſche Kraft hat, darbringen kann. Ja, auch hier hat er entſchieden die weitere Entwickelung der Theorie angebahnt. Indem er nemlich in dem Streit gegen die Donatiſten über die Ketzertaufe für die Objectivität des Taufſacraments eintritt, ſtellt er die Ordination mit der Taufe in Parallele. Er kommt dabei einer Seits auf die ſchon beregte Conſequenz, daß es im Nothfalle auch dem Laien zu taufen geſtattet ſein müſſe, weil man ja weiter geben könne was man ſelbſt empfangen habe. Aber indem er auf der anderen Seite aus der Objectivität des Taufſacraments die Folgerungen zieht, daß die Kraft und Wirkung der Taufe nicht abhängen könne von der Reinheit des Verwaltenden oder des kirchlichen Coe-

[1]) Ep. 148 ad Valerium.
[2]) Contr. ep. Parmeniani II, 13. ff.
[3]) Serm. 137, 8.

tus, zu welchem der Verwaltende gehört, daß auch die von einem Häretiker vollzogene, wenn nur rite vollzogene Taufe eben Taufe bleiben müsse, und eben darum nicht wiederholt werden dürfe, daß die Taufe Taufe bleibe auch wenn der Getaufte später unter die Häretiker gehe u. s. w., und dabei mit der Taufe die Ordination zusammenstellt, kommt er dazu, alle diese Sätze auch auf die Ordination und das dadurch ertheilte sacerdotium zu übertragen. Nulla ostenditur causa, cur ille qui ipsum baptismum amittere non potest, jus dandi amittere possit. Utrumque enim sacramentum est; et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, istud cum ordinatur; ideoque in catholica non iteratur [1]). Es sind dies die ersten Anfänge der Lehre, daß die Ordination ein Sacrament sei und einen character indelebilis verleihe; welche Lehre allerdings der Schlußstein zu der Lehre vom sacerdotium ist, sofern sie das Amt von der Verwaltung des Worts und Sacraments ganz ablöst und es in eine durch die Ordination mitzutheilende Fähigkeit, den Leib des Herrn zu conficiren und mittlerisch aufzuopfern, setzt.

Diesen Anschauungen vom kirchlichen Amt entsprechen — daß wir dies gleich hier anfügen — nun auch die Praxen der africanischen Kirche. Während früher die Austheilung des Abendmahls regelmäßig durch die Diaconen geschah, durfte jetzt auch diese nur von dem Presbyter, und nur ausnahmsweise in Nothfällen im Auftrage des Presbyters von dem Diacon geschehen: Diaconus presbytero praesente eucharistiam populo, si necessitas cogat, jussus eroget [2]). Die Statuta ecclesiae antiquae geben bereits [3]) bestimmte Vorschriften über die verschiedene Weise der Ordination der Bischöfe, Presbyter, Diaconen, Unter-Diaconen, Akoluthen, Exorcisten, Lectoren u. s. w. Wenn dieselben Statuta besagen, daß der Diacon das weiße Gewand nur dann tragen soll,

[1]) Contr. ep. Parmen. II, 13. cf. De bapt. contr. Donat. II, 2.
[2]) Conc. Carthag. IV. cap. 38. Statut. eccles. antiq. cap. 38.
[3]) Cap. 2—10.

wenn er als Lector oder beim Abendmahl fungirt, und daß der Geiſtliche nec comam nutriat nec barbam [1]), ſo ſehen wir daraus, daß es eine Amtstracht gab, daß man das Tragen derſelben auf die Zeit der Function beſchränkte, und daß bereits die einzelnen Beſtandtheile dieſer Tracht nach den einzelnen Functionen wechſelten.

Wie die disciplina arcani ſich im Allgemeinen weiter entwickelte, und auch wie die africaniſche Kirche zu derſelben ſtand, haben wir bereits S. 7 ff. geſehen. Allerdings wurden zu Auguſtin's Zeit, wie ſich uns nachher im Einzelnen ergeben wird, die Energumenen, Pönitenten, Katechumenen, und Ungläubigen, die an der missa catechumenorum Theil nehmen durften, am Schluſſe derſelben entlaſſen, und es durften an dem sacrificium nur die fideles Theil nehmen. Auch vermeidet es Auguſtin in ſeinen Predigten vor der gemiſchten Zuhörerſchaft von Demjenigen eingehender zu reden, was der missa fidelium angehört; er deutet vielmehr meiſt nur mit Formeln, wie „wie die fideles wiſſen", darauf hin; ſolche Formeln finden ſich in ſeinen Sermonen ungemein häufig. Aber es geſchieht dies Schweigen doch nur im pädagogiſchen Intereſſe, weil von dieſen Dingen vor den noch nicht ſo weit Unterwieſenen noch nicht zu reden iſt. Von einer eigentlichen Geheimhaltung iſt ſo wenig die Rede, daß Auguſtin über alle dieſe Dinge in ſeinen öffentlichen Schriften völlig offen redet. Wie Auguſtin da in ſeinen Predigten verfährt, zeigt folgende Probe: Sicut, beginnt er eine Predigt über Joh. 6, audivimus, cum sanctum evangelium legeretur, dominus Jesus Christus exhortatus est, promissione vitae aeternae ad manducandam carnem suam et bibendum sanguinem suum. Qui audistis, haec nondum omnes intellexistis. Qui enim baptizati et fideles estis, quid dixerit, nostis. Qui autem inter vos adhuc catechumeni vel audientes vocantur, potuerunt esse, cum legeretur, audientes, numquid et intelligentes? Ergo sermo noster ad utrosque dirigitur. Qui jam manducant carnem

[1]) Cap. 41. 44.

domini et bibunt sanguinem ejus, cogitent quid manducent et quid bibant, ne, sicut apostolus dixit, judicium sibi manducent et bibant. Qui autem nondum manducant et nondum bibunt, ad tales epulas invitati festinent. Und dann vermahnt er, ohne auf das Abendmahl selbst näher einzugehen, die audientes sich taufen zu lassen, damit sie zum Abendmahl admittirt werden können, die fideles aber zum würdigen Genusse[1]). Demnach hat die disciplina arcani in dem Sinne, wie sie bei Cyprian vorkommt, aufgehört; die oben beschriebenen Nachwirkungen derselben treten freilich auch schon in den liturgischen Einrichtungen der africanischen Kirche heraus, wie uns die nähere Betrachtung derselben, zu welcher wir jetzt übergehen, zeigen wird.

Wir beginnen mit dem Kirchenjahr der africanischen Kirche. Nachdem wir über die Entwickelung desselben — bei dem Mangel bezüglicher Nachrichten (I, 417) in Cyprian's Schriften — seit Tertullian (I, 343 ff.) Wenig vernommen haben, überrascht es uns jetzt allerdings durch seine bereits sehr ausgeführte Gestalt. Noch zu Augustin's Zeit rechnete man den Anfang des Kirchenjahrs von Ostern ab; er sagt, nachdem er von der Bedeutung der Auferstehung geredet hat: Propter hanc ergo vitae novitatem, primus mensis in anni mensibus celebrationi huic attributus est; nam et ipse dicitur mensis novorum[2]). Damit hängt es auch zusammen, wenn der 12te Canon des Concils zu Karthago v. J. 407 befiehlt, daß amtliche Schreiben immer den Tag des Osterfestes des laufenden Jahres tragen sollen, wie es in gerichtlichen Documenten heiße „unter dem Consulat des N. N. und N. N.“ Hinsichtlich der Osterfeier folgte die africanische Kirche natürlich den nicänischen Beschlüssen[3]). In der Bestimmung des jedesmaligen Datum des Ostertages schloß sie sich wahrscheinlich nicht den ägyptischen, sondern den römischen Berechnungen an.

---

[1]) De Verbb. Dom. serm. 46.
[2]) Ep. 119. ad Januar. cap. 3.
[3]) Ibid. cap. 15.

Der achte Canon des Concils zu Karthago v. J. 401 befiehlt, daß der Tag des Osterfestes jedes Mal von den Bischöfen den Gemeinden durch förmliche amtliche Ausschreiben bekannt gemacht werden soll. Es sind dies die indictiones paschales, die gewöhnlich auf Epiphanias erlassen wurden. Der zweite Brief des Augustinus an den Januarius behandelt die Fragen: warum Ostern nicht wie Weihnacht ein stehendes sondern ein veränderliches Fest sei? und was dabei die Rücksicht auf Sabbath und Neumond bedeute? Augustin verliert sich bei der Beantwortung allerdings auf der einen Seite in spielende allegorische Auslegungen mathematisch-astronomischer Verhältnisse; aber auf der anderen Seite ist es doch interessant, wie viel richtige Einsicht in die Bedeutung des Sabbaths, des Neumonds, des achten und ersten Tages u. s. w. er noch hat.

Ostern wird vorbereitet durch die Quadragesima, von welcher wir die Bildungsansätze schon bei Tertullian fanden, und die uns nun bei Augustin fertig entgegentritt. Augustin hält für in der Schrift geboten, daß gefastet werden solle, aber nicht wie lange und wann es zu geschehen habe; in letzterer Hinsicht entscheide die Ordnung und Gewohnheit der Kirche: Ego in evangelicis et apostolicis literis, totoque instrumento, quod appellatur testamentum novum, animo id revolvens, video praeceptum esse jejunium. Quibus autem diebus non oporteat jejunare, et quibus oporteat, praecepto Domini vel Apostolorum non invenio definitum. — In his enim rebus, de quibus nihil certi statuit scriptura divina, mos populi dei vel instituta majorum pro lege tenenda sunt[1]). Uebrigens glaubt er, daß die Vierzigzahl nicht allein durch eine gewisse mystische Bedeutung derselben, sondern auch durch die Vorbilder des Moses, Elias und Christi hinreichend gerechtfertigt sei; wie denn anderer Seits solchen vierzig Fastentagen keine passendere Zeit im Jahr als im Zusammenhange mit der Passion des Herrn werde aufgefunden werden können[2]).

[1]) Ep. 86. ad Casulanum.

[2]) Ep. 119. ad Januar. cap. 15. In Joh. tract. 17.

Schon hieraus und aus vielfältigen Erwähnungen erſehen wir, daß die Faſtenzeit in der africaniſchen Kirche genau vierzig Tage dauerte; eine Septuageſima u. ſ. w. kennt ſie noch nicht. Dieſe vierzig Tage werden nicht, wie bei den erſten Büchern der apoſtoliſchen Conſtitutionen (I, 453) und der griechiſchen Kirche überhaupt, von Palmſonntag, ſondern vom Oſtertag an rückwärts gezählt; denn Auguſtin nennt die ſtille Woche die hebdomada ultima Quadragesimae[1]); und nach einer anderen Stelle folgen die Tage der Quinquageſima dem Oſtertage eben ſo unmittelbar, als demſelben die Tage der Quadrageſima voraufgehen: dies isti praeteritis diebus quadragesimae, quibus ante resurrectionem dominici corporis vitae hujus significatur moeror, solenniter grata hilaritate succedunt[2]). Nun aber ward der alten Kirchenſitte gemäß an den Sonntagen nicht gefaſtet; hieran hielt die africaniſche Kirche damals um ſo ſtrenger, als, wie Auguſtin erzählt, die detestabilis haeresis Manichaeorum ihre Anhänger gerade an den Sonntagen faſten ließ; er ſagt daher geradezu: die autem dominico jejunare scandalum est magnum[3]) Dagegen wurden, wie wir nachher ſehen werden, die Sonnabende als Faſttage gehalten, im Unterſchiede von der orientaliſchen Kirche. Zählt man nun, unter Abrechnung der Sonntage, vierzig Tage von Oſtern ab zurück, ſo begann die Quadrageſima in der africaniſchen Kirche mit dem Aſchermittwoch, obgleich allerdings dieſer Name noch nicht exiſtirte. Die Hauptſache in der Begehung der Quadrageſima war das Faſten, die Enthaltung nicht allein von Fleiſchſpeiſen ſondern überhaupt von weltlicher Freude und leiblichem Wohlleben, z. B. auch von dem in dem heißen Africa ſo nöthigen als angenehmen Bade. An den Donnerstagen — die, zwiſchen den Stationstagen Mittwoch und Freitag liegend, immer eine Art Gegenſatz zu dieſen und ihren verſchärften Faſten bilden — durfte man in

[1]) Ep. 118. ad Januar. cap. 4.
[2]) Enarr. in Ps. 110.
[3]) Ep. 86. ad Casulanum.

der Strenge der Askese etwas nachlassen, z. B. reichlicher essen, baden [1]). Die Strenge des Fastens und der anderen asketischen Uebungen hing sehr von dem individuellen Willen ab: Manche benutzten die Vergünstigung, an den Donnerstagen zu pausiren, nicht; Andere fasteten nicht allein die ganze Woche sondern auch den Sonntag und darüber hinaus, um es dem Herrn wirklich in den ununterbrochenen vierzig Tagen gleich zu thun, was Augustin um der guten Absicht willen billigt, obgleich es wider die kirchliche Ordnung ist; ja, Augustin will von Einzelnen gehört haben, denen es gelungen sein soll, wirklich ganze vierzig Tage ununterbrochen zu fasten [2]). Anderer Seits eifert Augustin aber auch gegen Solche, die dann die Tage der Erholung, die Sonntage und Donnerstage, benutzten, um ihren Tisch mit reichlichen und ausgesuchten Speisen zu besetzen, und mit dem durch die Fasten geschärften Appetit darüber herzufallen; oder die zwar den Fleischgenuß vermieden, aber die Fastenspeisen desto leckerer zuzubereiten wußten [3]). Selbstverständlich faßt Augustin das Fasten und die Fastenzeit in einem tieferen und allgemeineren Sinne auf: es gilt ihm die Weltentsagung, die Trauer um dies sündliche und sterbliche und elende Leben, die Erfüllung der göttlichen Gebote, und sonderlich des Liebesgebotes überhaupt; dies Alles ist nur pädagogischer Weise an solche vierzigtägige Zeit geknüpft; und das leibliche Fasten ist nur eine vereinzelte äußerliche Bethätigung von allem Diesem: Haec vita de nobis exigit continentiam, ut etiam cum labore et luctamine ingemiscentes gravati, et habitaculum nostrum, quod de coelo est superindui cupientes, a saecularibus delectationibus temperemus; et significatur quadragenario numero, quo et Moyses et Helias et ipse dominus jejunaverunt. Praecipitur enim nobis —, ut ab omnibus mundi illecebris, quibus captivi homines obliviscuntur deum, aviditatem nostram

[1]) Ep. 118. ad Januar. cap. 4.
[2]) Ep. 86. ad Casul. Ep. 118 ad Januar. cap. 4.
[3]) Serm. 208. 210.

tanquam jejunio temperantiae refraenemus; quamdiu perfectio decalogi legis, tanquam psalterium decem chordarum, per quatuor ejusdem mundi partes i. e. toto orbe praedicatur, ut decem quater ducta quadragenarium numerum signent [1]). Daher ist die Quadragesima eine Zeit nicht allein des Fastens, sondern aller und jeder Uebung in der Gottseligkeit [2]), und um solche zu erweisen, auch aller Bethätigung der Bruderliebe und aller Werke der Wohlthätigkeit. Daher vermahnt Augustin, die Quadragesima durch reichliches Almosengeben auszuzeichnen [3]). Vor Allem aber ist sie die Zeit, wo die Christen einander ihre Beleidigungen zu vergessen, gegenseitige Verzeihung nachzusuchen und zu gewähren haben, wo die Kirche die fünfte Bitte mit besonderer Inbrunst und Wahrhaftigkeit zu beten hat [4]). Solch gegenseitiges Verzeihen hilft dann wieder den Christen zur Erlangung der Vergebung für sich selbst, für deren Nachsuchung die Quadragesima eben auch die Zeit ist [5]). Die Staatsgesetze der römischen Kaiser zum Schutze der Quadragesima, deren wir bereits gelegentlich der griechischen Kirche erwähnten, kamen natürlich auch der africanischen Kirche zu Gute. Endlich hatte die africanische Kirche bereits zu Augustin's Zeit die Bußordnung mit der Quadragesima in Verbindung gesetzt, denn der 80te Canon der Statuta ecclesiae antiquae verordnet, daß den Büßenden in der Quadragesima immer vom Priester die Hände aufgelegt werden sollen. Nicht minder hatte sie bereits die Katechumenatsordnung und die darauf bezüglichen kirchenrechtlichen und liturgischen Acte mit der Begehung der Quadragesima verbunden. Wie aus einer gelegentlichen Aeußerung Augustin's hervorgeht, geschah das nomen dare der competentes in der Quadragesima, und zwar selbstverständ-

[1]) Enarr. in Ps 110.
[2]) In Joh. tract. 17.
[3]) Serm. 205. 206.
[4]) Hom. 40 ex 50.
[5]) Ibid.

lich im Anfange derſelben [1]). Weiteres darüber werden wir finden, wenn wir nun noch die einzelnen Tage in der Quadrageſima betrachten, welche die africaniſche Kirche durch beſondere Feier auszeichnete.

Von einer Auszeichnung der Sonntage Judica und Palmarum findet ſich hier noch keine Spur. Auch daß die ſtille Woche als Ganzes ausgezeichnet wäre, findet ſich nicht. Dagegen treffen wir zunächſt den Tag coenae domini, oder feria quinta hebdomadae ultimae Quadragesimae. Die eine Auszeichnung dieſes Tages beſtand darin, daß an ihm zwei Mal, Morgens und Abends, Abendmahlsgottesdienſt gehalten wurde. Wir haben ſchon von Tertullian erfahren, daß eine Differenz wegen des Faſtens namentlich an den Stationstagen darüber beſtand, ob man communiciren und damit die Faſten brechen oder bis zum Abend faſten ſolle. Dieſe Differenz übertrug ſich nun auf den Tag coenae domini. Dazu kam, daß es bereits allgemeine Kirchenregel geworden war, das Abendmahl nur nüchtern zu empfangen. Um dieſen Schwierigkeiten zu entgehen, richtete man eine doppelte Abendmahlsfeier ein, eine Morgens für Diejenigen, welche nüchtern communiciren und dann eſſen wollten, und eine Abends für Diejenigen, welche den Tag im Faſten verharren, dann Abends 9 Uhr eſſen und dann communiciren wollten. So giebt wenigſtens Auguſtin, obgleich nur vermuthungsweiſe, den Urſprung dieſer Einrichtung an [2]). Möglich wäre indeſſen auch, daß man Anfangs an dieſem Tage nur Abends Communion gehalten hätte wegen der Einſetzung des Abendmahls am Abend, und daß man ſpäter, als die Sitte nüchtern zu communiciren allgemein ward, noch eine zweite Abendmahlsfeier für den Vormittag eingerichtet hätte, um Derer willen, welche Anſtoß an dem nicht nüchternen Abendmahlsgenuß nahmen. Wie es aber auch um den Urſprung dieſer Sitte ſtehen mag, gewiß iſt, daß am Tage coenae domini in der africaniſchen

[1]) De cur. pro mort. ger. cap. 12.
[2]) Ep. 118. ad Januar. cap. 5—7.

Kirche zwei Mal, Morgens und Abends, Messe gehalten ward; denn der 28te Canon des Concils zu Hippo vom Jahre 393 verordnet, daß die Eucharistie immer nüchtern genossen werden solle, ausgenommen nur den Tag der Erinnerung an die Einsetzung derselben; und der 5te Canon des Concils zu Septimunica [1]) verordnet, daß am 5ten Tage der Passahwoche zwei Mal Abendmahl gehalten werden solle. Uebrigens bemerkt Augustin an der angeführten Stelle zugleich, daß diese Sitte nicht in allen Kirchenprovinzen bestehe. Die zweite Bedeutung des Tages coenae domini bezieht sich auf die zur Taufe stehenden Katechumenen. Freilich finden wir noch keine bestimmten Nachrichten darüber, was an diesem Tage mit den Katechumenen vorgenommen wäre; denn die Aechtheit der unter den Sermones Augustini de tempore befindlichen Homilien auf diesen Tag ist zu unsicher, als daß ihren näheren Angaben zu trauen wäre. Aber daß der Tag coenae domini eine Bedeutung für die Katechumenen hatte, steht fest, wenn Augustin berichtet [2]): Es bestehe jetzt die Sitte, an diesem Tage zu baden; si autem quaeris, cur etiam lavandi mos ortus sit, nihil mihi de hac re cogitanti probabilius occurrit, nisi quia baptizandorum corpora per observationem quadragesimae sordidata, cum offensione sensus ad fontem tractarentur, nisi aliqua die lavarentur. Istum autem diem potius ad hoc electum, quo coena dominica anniversarie celebratur. Et quia concessum est hoc baptismum accepturis, multi cum his lavare voluerunt jejuniumque relaxare. Es ist dies die lotio pedum bei der Taufe, über welche Näheres bei Höfling [3]) zu finden ist. Uebrigens fürchtete man, daß eine Confundirung dieser Waschung mit der Taufe entstehen möchte. Aus diesem Grunde wurde diese Sitte des Fußwaschens von Manchen gar nicht angenommen, von Manchen sogar wieder abgeschafft, während noch Andere das Fußwaschen hinter den Tauftermin

[1]) Bei Mansi IV, 371.
[2]) Ep. 118 ad Januar. cap. 7.
[3]) Sacrament der Taufe I, 545.

in die Osterwoche verlegten, und es entweder am Dienstag oder am Sonntag nach Ostern vornehmen ließen. So berichtet Augustin [1]: De lavandis vero pedibus, cum dominus hoc propter formam humilitatis, propter quam docendam venerat, commendaverit, sicut ipse consequenter exposuit, quaesitum est, quonam tempore potissimum res tanta etiam facto doceretur, et illud tempus accurreret, quo ipsa commendatio religiosius inhaereret. Sed ne ad ipsum sacramentum baptismi videretur pertinere, multi hoc in consuetudinem recipere noluerunt. Nonnulli etiam de consuetudine auferre non dubitaverunt. Aliqui autem ut hoc sacratiore tempore commendaretur, et a baptismi sacramento mutaretur, vel diem tertium octavarum, quia ternarius numerus in multis sacramentis maxime excellit, vel etiam ipsum octavum ut hoc facerent elegerunt.

Daß die africanische Kirche den Charfreitag beging, ist außer Zweifel, weil die Feier der Paraskeue als großen Fasttages von Alters her in der Kirche allgemein war; auch hat es uns schon Tertullian bezeugt. Ueberdem haben wir eine von Augustin an diesem Tage gehaltene Predigt [2]. Aber über die Art der Feier finden sich bei Augustin keine Angaben, außer denen in den unsicheren Sermonen de tempore.

Den großen Sabbath, da der Herr im Grabe geruht hatte und seine Jünger um ihn getrauert hatten, beging mit der ganzen Kirche auch die africanische als Fasttag, obgleich sie sonst Sonnabends nicht fastete [3]. Er war auch der Tag, an welchem die in der Quadragesima vorbereiteten Katechumenen getauft wurden; in einer Homilie, die zwar unter den Sermones de tempore sich findet, aber nichts den augustinischen Ursprung Verdächtigendes an sich trägt, redet Augustin die eben getauften, in weißen Kleidern dastehenden Neophyten an [4]. Daß die Ostervigilie, die wir seit Tertullian allenthal-

[1]) Ep. 119. ad Januar. cap. 18.
[2]) Enarr. II. in Ps. 21.
[3]) Ep. 86. ad Casulanum.
[4]) Serm. 223.

ben gefunden haben, auch in der africaniſchen Kirche noch fortbeſtand, ergiebt eben jene in der Oſtervigilie gehaltene Homilie des Auguſtinus.

Den geraden Gegenſatz gegen die dem Oſtertage vorangehende Quadrageſima bildet die demſelben nachfolgende Quinquageſima. Oft und ſcharf hebt Auguſtin dieſen Gegenſatz hervor: Die Quadrageſima iſt die Zeit der büßenden Trauer um dieſes ſündliche, elende, ſterbliche Leben; aber die Auferſtehung des Herrn hat Unſchuld und ewiges Leben wiedergebracht; und nun ſtellt die faſtenloſe Quinquageſima mit ihrem ſtehenden Gebet und ihren Allelujahgeſängen das Leben in der Seligkeit und Gerechtigkeit dar, welches der Herr den Seinen durch ſeine Auferſtehung nach aller Zeit bereitet hat. Denn Auguſtin ſieht zuvörderſt in der Auferſtehung und Erhöhung des Herrn die cauſale Thatſache für jenes Leben, das wir nach der Auferſtehung und dem Gericht empfangen werden, für jene zeitloſe Zeit, in quo conjuncti angelis Deum sine ulla fatigatione et sine ullo fine laudare mereamur. Er hat dies Cauſalitätsverhältniß zwiſchen der Auferſtehung und Erhöhung des Herrn und den letzten Dingen, namentlich der letzten Vollendung in einer beſonderen Homilie ausgeführt [1]). Sodann iſt ihm die altteſtamentliche Bedeutung der Funfzigzahl, als des achten Tages nach 7×7 Tagen, wie wir ſie oben gefunden haben, nicht unbekannt; er weiß, daß auch die a. t. Pentekoſte ein Vorbild des dereinſtigen Zuſtandes der ſchließlichen Vollendung war [2]). Außerdem weiß er, wie laut Obigem in der Vierzigzahl, ſo auch in der Funfzigzahl eine myſtiſche Bedeutung zu finden [3]). So giebt er denn die Bedeutung der Quinquageſima im Gegenſatze zu der Quadrageſima dahin an: Quinquagenario vero numero post resurrectionem domini, quo cantamus hallelujah, non cujusdam temporis finis et transitus sed beata illa significatur aeter-

[1]) Hom. 16 ex 50.
[2]) Ep. 119 ad Januar. cap. 15. 16.
[3]) Ibid. cf. Enarr. in Ps. 110.

nitas; quia denarius additus quadragenario, laborantibus in hac vita fidelibus merces illa persolvitur, quam et primis et novissimis paterfamilias praeparavit aequalem [1]). Es trägt ihm also die Quinquagesima nicht allein die Gedanken der Auferstehung, des neuen Lebens, des neuen Wandels, der christlichen Freude und Erhebung, sondern hat ihm eben darum auch directen Bezug auf die letzten Dinge, obgleich nicht sowohl auf das letzte Gericht als auf die letzte Vollendung; wie wir eine gleiche Auffassung auch schon in den apostolischen Constitutionen fanden.

Im Allgemeinen wurde die Quinquagesima dadurch ausgezeichnet, daß man den nicänischen Beschlüssen gemäß stehend betete [2]); daß man während derselben gar nicht, auch nicht an den Stationstagen fastete [3]); und daß in der Messe regelmäßig und täglich das Allelujah, laudate Deum gesungen wurde. Letzteres geschah in manchen Kirchen ganz ausschließlich in der Quinquagesima; in anderen Kirchen sang man es außerdem auch an allen Sonntagen, als den Tagen der Auferstehung, aber nie an Wochentagen [4]).

Außerdem wurden aber noch einzelne Zeiten und Tage innerhalb der Quinquagesima besonders ausgezeichnet. Zuerst die Osterwoche, die octo dies Neophytorum, die octavae. Es wurde in derselben täglich Gottesdienst gehalten, und zwar, wie wir nachher sehen werden, mit feststehenden evangelischen Lectionen. Daß in dieser Woche an manchen Orten die Ceremonie des Fußwaschens vorgenommen wurde, haben wir schon oben bemerkt. Ihre eigentliche Bedeutung aber war, daß sie im engeren Raume, nemlich in $7 + 1$ Tagen dasselbe darstellte, was die ganze Quinquagesima in $7 \times 7 + 1$ Tagen. Und dazu gesellte sich die weitere Beziehung auf die am Ostersabbath Neugetauften als auf die, welchen dieses neue

[1]) Enarr. in Ps. 110.

[2]) Ep. 119. ad Januar. cap. 17.

[3]) Ep. 86. ad Casulanum.

[4]) Ep. 86. ad Casul. Enarr. in Ps. 110. Ep. 119 ad Januar. cap. 17.

Leben zuerſt zu Theil geworden war. Daher ſagt Auguſtin: ecclesiae consuetudo roboravit, — ut octo dies Neophytorum distinguantur a caeteris, id est ut octavus primo concinat [1]). Hieraus erſehen wir zugleich, daß auch dem Sonntage nach Oſtern eine vorſpringende Bedeutung nicht allein als Feſtoctave, ſondern auch für die Neugetauften zukam. So finden wir dieſe Beziehung der Oſterwoche und des Sonntags nach Oſtern auf die Neophyten, von welcher wir in der griechiſchen Kirche keine Spur fanden, im Abendlande von vorn herein. Was übrigens die africaniſche Kirche damals in der Woche und am Sonntage nach Oſtern mit den Neophyten vornahm, darüber finden ſich keine ſichere Nachrichten. Die 10 tractatus in I Ep. Johannis, die ſicher von Auguſtin herrühren und in der Oſterwoche gehalten ſind, enthalten keine Angaben über die Neophyten. Die unter den Sermones de tempore vorfindlichen Homilien aber — welche angeben, daß die Neophyten in dieſer Woche der Gemeinde gleichſam vorgeſtellt, in dieſelbe eingeführt wurden, und daß ſie am Sonntage nach Oſtern ihre weißen Taufkleider ablegten — ſind nicht ganz ſicher, wenn gleich dieſe Angaben der Wahrſcheinlichkeit nicht ermangeln. — Ferner ward der Himmelfahrtstag ausgezeichnet, denn Auguſtin nennt ihn unter Demjenigen, quae toto orbe terrarum observantur, und ſagt: sicut quod domini passio et resurrectio et ascensio in coelum et adventus de coelo spiritus sancti anniversaria solemnitate celebrantur [2]). Dieſe Stelle bürgt zugleich für die Feier des Pfingſttages. Zur Begründung und über die Bedeutung des Pfingſtfeſtes ſagt Auguſtin: Sed dies quinquagesimus et in scripturis commendatur, non tantum in evangelio, quia tunc spiritus sanctus advenit, sed etiam in veteribus libris. Nam et ibi posteaquam pascha occiso agno celebraverunt, dies 50 numerantur usque ad diem quo lex data est in monte Sina famulo Dei Moysi, digito dei scripta; in libris autem evangelii apertissime declaratur, digitum dei

[1]) Ep. 119 ad Januar. cap. 17.
[2]) Ep. 118. ad Januar, cap. 1.

significare spiritum sanctum. Die Schreibung des Geſetzes durch den Finger Gottes iſt alſo eine Weisſagung auf die Verleihung aller guten Gabe durch den heiligen Geiſt [1]). Von einer Pfingſtoctave findet ſich noch keine Spur. Eben ſo wenig von einem Faſten nach Pfingſten; wie überhaupt von Quatemberfaſten in der africaniſchen Kirche Nichts vorkommt.

Wenden wir uns dem Weihnachtskreiſe zu, ſo ſteht zuvörderſt feſt, daß die africaniſche Kirche eine Adventszeit noch nicht kannte; die Homilien de adventu unter Augustini Sermones de tempore gehören dem Cäſarius von Arles an. Eben ſo feſt aber ſteht, daß ſie das Weihnachtsfeſt bereits hatte; denn Auguſtin ſchreibt an den Januarius: Quaeris, quae causa sit, cur anniversarius dies celebrandae dominicae passionis non ad eundem redeat anni diem, sicut dies qua traditur natus. Hic primum oportet, ut noveris diem natalis domini non in sacramento celebrari, sed tantum in memoriam celebrari quod natus sit; ac per hoc nihil opus erit, nisi revolutum anni diem, quo ipsa res acta est, festa devotione significari. Sacramentum est autem in alia celebratione, cum rei gestae ita rememoratio fit, ut aliquid etiam significari intelligatur, quod sancte accipiendum est. Eo itaque modo agimus Pascha, ut non solum in memoriam, quod gestum est, revocemus, i. e. quod mortuus est Christus et resurrexit, sed etiam caetera, quae circa ea attestantur ad sacramenti significationem, non omittamus. Der dies qua traditur natus kann kein anderer als der 25te December ſein. Auguſtin weiß indeſſen auch ſehr gut, daß es bloß auf Annahme beruht, der Herr ſei an dieſem Tage geboren. Aber er unterſcheidet nun auch zwiſchen dem Weihnachts- und dem Oſtertage. Jener iſt ihm ein bloßer Gedenktag an das Factum der Geburt Jeſu; bei dieſem aber hat ihm der Tag ſelbſt eine Bedeutung, es iſt nicht zufällig, daß es gerade

[1]) Ep. 119. ad Januar. cap. 16. cf. Contr. Faust. XXXII, 12.
[2]) Ep. 119. cap. 1.

Passahtag und Sabbath und Sonntag gewesen sind, es sind Tage die der Herr gemacht hat. Ueberdem sagt er in einer zwar unter den Sermones de tempore befindlichen, aber aus inneren Gründen ihm zuzuerkennenden Homilie auf Epiphanias[1]: Cujus (redemtoris) itaque nativitatem ante dies paucissimos celebravimus, ejusdem manifestationem hodie celebramus. Dominus ergo noster Jesus Christus ante dies tredecim natus, a Magis hodie traditur adoratus.

Von einem kirchlichen Neujahrsfeste weiß die africanische Kirche natürlich noch Nichts. Aber auch ein festum circumcisionis oder eine Weihnachtsoctave kennt sie noch nicht. Dagegen liegt vor, daß die africanischen Bischöfe im Gegensatze zu den unsittlichen und üppigen Neujahrsfeierlichkeiten der Heiden am 1ten Januar ihren Gemeinden ein Fasten anzuordnen, mit denselben Gottesdienste zu halten, Bußpsalmen (z. B. Ps. 51) mit denselben zu singen pflegten, um das immer mehr üblich werdende Theilnehmen der Christen an diesen Sitten, Lustbarkeiten und Sünden zu bekämpfen. Zwei unter den Homilien Augustin's über die Psalmen[2] sind sichtlich an diesem Tage gehalten. Auch unter den Sermonen de tempore findet sich einer auf diesen Tag, welchen die Gelehrten für ächt halten[3]. Ueber den Unterschied dieses Fastens von dem der Quadragesima spricht sich Augustin dahin aus[4], daß die Christen in der Quadragesima ihrer selbst wegen, am 1ten Januar aber der Heiden wegen fasten: Non enim nos nostra jejunia celebramus per dies festos illorum. Alia sunt jejunia nostra, quae celebramus per dies paschae futuros, per alia atque alia quae solemnia nobis sunt in Christo; per istos autem dies ad hoc jejunamus, ut quando ipsi laetantur, nos pro illis gemamus. Laetitia enim sua admonet dolorem nostrum, et faciunt nos recordari quam miseri sint adhuc. Sed quia videmus multos inde liberatos,

[1]) Serm. 203.
[2]) Enarr. in Ps. 50 und Enarr. in Ps. 98.
[3]) Serm. 198.
[4]) Enarr. in Ps. 98.

ubi et nos fuimus, nec de illis desperare debemus. Et si adhuc irascuntur, nos oremus. Es ſind dies allerdings die erſten Anfänge des ſpäteren festum circumcisionis.

Das Epiphaniasfeſt endlich iſt der africaniſchen Kirche bekannt; wir haben unter den Sermonen de tempore einige auf dieſes Feſt, deren Aechtheit namentlich durch die Polemik gegen die Donatiſten verbürgt wird [1]). Die Donatiſten nemlich widerſetzten ſich, wie Auguſtin erwähnt, der Feier dieſes Feſtes aus Oppoſition gegen die orientaliſche Kirche, in welcher dieſes Feſt ſehr angeſehen war. Schon oben haben wir die Stelle mitgetheilt, in welcher Auguſtin ſagt, daß dreizehn Tage zuvor Weihnacht gefeiert ſei; es geht daraus hervor, daß die africaniſche Kirche dies Feſt mit der orientaliſchen am 6ten Januar feierte. Dagegen erſcheint die Idee des Feſtes hier etwas anders als dort gewendet. Hier wie dort iſt der Grundgedanke das Offenbarwerden, die manifestatio des Herrn; aber während zu dieſem Zwecke die orientaliſche Kirche dem Feſte das Factum der Taufe Chriſti unterlegte, faßte die africaniſche Kirche das Offenbarwerden als das Offenbarwerden des Herrn vor der Heidenwelt, nahm die Weiſen aus dem Morgenlande als die primitiae gentium, und unterlegte dem Feſte das Evangelium von den Weiſen aus dem Morgenlande: Hodierno die manifestatus redemtor omnium gentium, fecit solemnitatem omnibus gentibus. — Illi Magi primi ex gentibus Christum dominum cognoverunt [2]). Das Feſt war damit noch enger in den Weihnachtskreis hineingezogen.

Das iſt das Jahr des Herrn in der africaniſchen Kirche: Quadrageſima, Oſtern, und Pentekoſte ziemlich voll ausgebildet; vom Weihnachtscyclus das Weihnachts- und das Epiphaniasfeſt, ſo wie ein Anſatz zur Weihnachtsoctave; der ganze Raum aber zwiſchen Pfingſten und Weihnacht, und zwiſchen Epiphanias und der Quadrageſima noch gar nicht in das Syſtem

[1]) Serm. 202. 203.
[2]) Serm. 203.

des Kirchenjahrs hineingezogen. Dagegen können wir nun aber an der africaniſchen Kirche beobachten, wie ſich dem Jahr des Herrn ein Jahr der Kirche unter- und einbaute.

Wir wiſſen, daß man bislang die Märtyrer und Heiligen wohl ehrte, aber noch nicht verehrte. Die Volksſitte war indeſſen ſchon zu Auguſtin's Zeit bei Letzterem angekommen. Man legte um die Begräbnißſtätten der Märtyrer die Coemeterien an, und trachtete darnach, ſeine Verſtorbenen recht nahe an die Märtyrergräber zu begraben, weil man ſich davon eine Förderung der Seligkeit derſelben verſprach[1]); man errichtete Altäre auf den Gräbern der Märtyrer, und baute ihnen zu Ehren Kirchen darüber[2]); ja, man errichtete an Orten, wo weder Märtyrer begraben noch Reliquien von ihnen vorhanden waren, und die auch in ihrer Lebensgeſchichte keinerlei Bedeutung hatten, auf dem Felde und an den Straßen Altäre zu Ehren der Märtyrer. Die Concilien befahlen, damit kein Aberglaube aufkomme, dieſerlei Altäre wegzunehmen oder, wenn der unruhige Pöbel Solches nicht leide, wenigſtens die Gemeinden zu vermahnen, daß ſie nicht Stätten der Anbetung daraus machten[3]). Die Heiligen erſchienen in Träumen und Viſionen, und zeigten die Stätten an, wo man ihnen Altäre errichten ſollte, ſo daß dasſelbe Concil auch hiegegen einſchreiten mußte. Aber dieſe Verbote hatten nur die Folge, daß man deſto begieriger wurde, Reliquien für die zu bauenden Altäre zu erhalten. Selbſt Privatperſonen befanden ſich im Beſitze von Reliquien; Optatus von Mileve erzählt von der Wittwe Lucilla, daß ſie einen Knochen eines angeblichen Märtyrers beſaß, den ſie jedes Mal, ehe ſie die Euchariſtie nahm, küßte. Man mußte, wie aus den weiteren Worten des Optatus hervorgeht, Anordnung treffen, daß die Aechtheit der Märtyrer und der Reliquien erſt von Kirchen wegen geprüft und feſtgeſtellt werde[4]). Man wußte von Wundern aller Art,

[1]) De cur. pro mort. ger. cap. 1.
[2]) De civ. Dei VIII, 27.
[3]) Conc. Carth. a. 401. can. 18.
[4]) De schism. Donat. I, 16.

von Krankenheilungen, Hülfsleistungen, Offenbarungen, die von Märtyrern und ihren Reliquien vollbracht waren; Augustin weiß eine Menge solcher zu erzählen[1]). Von der Kraft der Fürbitten der Märtyrer herrschten so übertriebene Vorstellungen, daß Manche meinten, durch die Fürbitten der Märtyrer werde zuwegegebracht werden, daß schließlich kein Mensch verdammt, sondern auch alle Bösen selig würden[2]). Um sich der Fürbitten derselben zu versichern, beging man die Todestage der Märtyrer in den ihnen zu Ehren erbauten Kirchen, und hielt an den ihnen gewidmeten Altären die Messe so, daß man die Namen der Märtyrer in den Meßgebeten nannte. Bei diesen Märtyrergottesdiensten brachte man dann auch Oblationen von Speisen und Getränk dar, und hielt davon nachher in den Kirchen und auf den Kirchhöfen schwelgerische Mahle[3]). Den Ursprung dieser Mahle erklärt Augustinus an einer Stelle so: nach den Verfolgungen seien mit einem Male die Heiden in Massen zur christlichen Kirche getreten; diesen rohen Massen sei es schwer geworden, von ihren Festmählern bei ihren Götzenfesten zu lassen; und da hätten ihnen die Bischöfe concedirt, solche Gastmähler an den Märtyrerfesten zu halten[4]). Diese Umstände mögen auch allerdings verschlimmernd mitgewirkt haben; aber ihren eigentlichen Ursprung haben diese Gastmähler in den Agapen. Sie arteten aber so aus, daß die Concilien wenigstens den Versuch machten, sie zu verbieten, oder wenigstens durchzusetzen, daß sie nicht in den Kirchen selbst gehalten wurden[5]); aber ohne Erfolg. Nach dem Allen konnte denn der Manichäer Faustus der Kirche nicht ohne Schein der Wahrheit vorwerfen, daß sie die heidnischen Götter und Heroen in Märtyrer und Heilige, und die heidnischen Götzenopfermahle in Agapen verwandelt hätte[6]).

---

[1]) De civ. D. XXII. 10.
[2]) De civ. D. XX, 18.
[3]) Ep. 64 ad Aurel. Contr. Faust. XX, 21.
[4]) Ep. 29. ad Alypium.
[5]) Conc. Hipp. a. 393. can. 29.
[6]) Contr. Faust. XX, 21.

Allem Dieſem tritt nun Auguſtin in ſo weit, als es geradezu ins Unſittliche umſchlägt, auf's Ernſtlichſte entgegen. Er tritt dem Wahn, daß die Fürbitte der Märtyrer ſchließlich auch die Böſen von der Verdammniß erretten werde, entſchieden entgegen, und ſucht, wie wir ſchon ſahen, feſtzuſtellen, wem das Fürgebet der Märtyrer helfen könne und wem nicht[1]). Mit Entrüſtung ſpricht er gegen die Gaſtmähler an den Heiligenfeſten: nicht bloß ſchmutzig und ſchlecht, ſondern geradezu das Heilige ſchändend ſei dergleichen; wenigſtens an den Heiligengräbern, in den Heiligenkirchen, in den Bethäuſern ſolle man dergleichen nicht dulden; anderswo, z. B. in Italien, habe man doch dergleichen Unfug nie gehabt oder abgeſchafft; die Gemeinde der Hauptſtadt ſolle mit Abſtellung dieſes Uebels vorangehen[2]). Das Begrabenwerden in der Nähe der Märtyrergräber erklärt er für völlig unnütz zur Seligkeit[3]). Ja, obgleich er die hohe Würde der Heiligen und die große Wirkſamkeit ihrer Fürbitte in keiner Weiſe läugnet, ſucht er dies doch ſo zu faſſen, daß die Ehre Gottes und ſeines Sohnes nicht verletzt und beeinträchtigt wird. Nobis martyres non sunt dii, ſagt er[4]), ſondern heilige Menſchen Gottes, die bis auf den Tod für die Wahrheit gefochten, und dafür von Gott den heiligen Engeln zu himmliſcher Ehre beigeſellt ſind, ſo daß wir nun Gott für ihre Siege danken, und uns durch das Andenken an ſie bewegen laſſen müſſen, es ihnen nachzuthun[5]). Ihr Verdienſt und Leiden ſtellt er inſofern dem Leiden Chriſti gleich, als er es auch ein sacrificium nennt, aber er ſucht es ſofort von dieſem beſtimmt zu unterſcheiden: neque hoc ita dictum est, quasi propterea domino Christo pares esse possimus, si pro illo usque ad sanguinem martyrium duxerimus. Ille potestatem habuit ponendi animam suam et iterum sumendi eam, nos autem nec quantum volumus vivimus et

[1]) De civ. Dei XX, 24.
[2]) Ep. 64. ad Aurel.
[3]) De cura pro mort. ger. cap. 1. 4.
[4]) De civ. Dei XXII. 10.
[5]) Ibid. VIII, 27.

morimur etiam si nolumus. Ille moriens mox in se occidit mortem, nos ejus morte liberamur a morte. Illius caro non vidit corruptionem, nostra post corruptionem in fine saeculi per illum induetur in corruptione. Ille nobis non indiguit, ut nos salvos faceret, nos sine illo nihil possumus facere. Ille se nobis palmitibus praebuit vitem, nos habere praeter illum non possumus vitam. Postremo, etsi fratres pro fratribus moriamur, tamen in fraternorum peccatorum remissionem nullius sanguis martyris funditur, quod fecit ille pro nobis, neque in hoc quid imitaremur, sed quid gratulemur contulit nobis[1]). Jetzt haben sie zwar Macht, sogar Macht Wunder zu thun, aber eigentlich thun nicht sie diese Wunder, sondern Gott vel orantibus aut cooperantibus iis[2]). Daher gebührt den Märtyrern auch keine Verehrung, keine Anbetung, keine λατρεία; wenn der Manichäer Faustus den Christen dergleichen nachsagt, so lügt er: Non sit nobis religio cultus hominum mortuorum; quia si pie vixerunt, non sic habentur, ut tales quaerant honores; sed illum a nobis coli volunt, quo illuminante laetantur meriti sui nos esse consortes. Honorandi ergo sunt propter imitationem, non adorandi propter religionem[3]). So opfern wir wohl die Eucharistie an ihren Gräbern, aber wir opfern nicht ihnen, sondern wir opfern Gotte zu ihrem Gedächtniß, Gott für sie und ihre Verdienste und ihre Hülfe dankend: Quis audivit aliquando fidelium stantem sacerdotem ad altare etiam super sanctum corpus martyris ad dei honorem cultumque constructum dicere in precibus: Offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule, vel Cypriane[4])? Die Heiligen werden in der Messe, die zu ihrem Gedächtniß gehalten wird, wohl in den Gebeten genannt, aber nicht angerufen: ad quod sacrificium, sicut homines dei, qui mundum in ejus confessione vicerunt, suo loco et ordine nominantur;

---

[1]) In Joh. tract. 84.
[2]) De civ. Dei XXII, 10.
[3]) De vera rel. cap. 55. Contr. Faust. XX, 21.
[4]) De civ. Dei VIII, 27. XXII, 10.

non tamen a sacerdote, qui sacrificat, invocantur[1]). So errichten wir auch Altäre und Kirchen über ihren Gräbern, aber nicht ihnen sondern Gotte: illi (die Heiden) talibus diis suis et templa aedificaverunt, et statuerunt aras, et sacerdotes instituerunt, et sacrificia fecerunt; nos autem martyribus nostris non templa sicut diis sed Memorias sicut hominibus mortuis, quorum apud deum vivunt spiritus, fabricamus; nec ibi erigimus altaria, in quibus sacrificemus martyribus, sed uni Deo et martyrum et nostro[2]). Und so schließt er denn: Quaecunque igitur adhibentur religiosorum obsequia in martyrum locis, ornamenta sunt memoriarum, non sacra vel sacrificia mortuorum tanquam deorum[3]).

Aber obgleich Augustin so nach einer Seite hin die Märtyrer und Heiligen unter Gott nicht bloß sondern auch den Menschen gleich stellt, so weicht er davon doch an einem folgenschweren Punkte ab. Bisher hatte man in der Litanei für die Märtyrer, wie für andere Lebende und Todte, auch für ihre Seligkeit gebetet. Augustin ist nun der Erste, der es geradezu ausspricht, daß dies unzulässig sei, daß nicht wir für die Märtyrer, sondern diese für uns zu bitten hätten, daß deßhalb die Heiligen in der Litanei zu nennen, nicht aber Fürbitten für sie in derselben darzubringen seien: Ideoque habet ecclesiastica disciplina, quod fideles noverunt, cum martyres eo loco recitantur ad altare dei, ubi non pro ipsis oretur, pro ceteris autem commemoratis defunctis oretur; injuria est enim, pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari[4]). Und ein ander Mal: Ideo quippe ad ipsam mensam non sic eos commemoramus, quemadmodum alios qui in pace requiescunt, ut etiam pro iis oremus, sed magis ut orent ipsi pro nobis, ut eorum vestigiis adhaereamus[5]). Wenn wir also sahen, daß sich in der griechischen

[1]) Ibid. XXII, 10.
[2]) Ibid. XXII, 10. VIII, 27. Contr. Faust. XX, 21.
[3]) De civ. Dei VIII, 27.
[4]) De Verbb. apost. Serm. 17.
[5]) In Joh. tractat. 84.

Kirche trotz der Märtyrerverehrung doch in den Liturgieen die Fürbitte für die Heiligen ſogar bis heute her erhielt, ſo war dies in der dogmatiſch conſequenteren africaniſchen Kirche ſchon zu Auguſtin's Zeit beſeitigt. Daher mußte aber auch Auguſtin von ſeinem anderen obigen Satze abweichen, daß Alles nur zum Gedächtniß der Märtyrer geſchehe; vielmehr, wenn man bisher die Heiligenfeſte zum Gedächtniß an ſie und zum Danke gegen Gott für ſie und zur Belebung des Eifers der Nachahmung gefeiert hatte, ſo geht Auguſtin auch hier einen Schritt weiter und fordert, daß man ihre Tage feiere, um ſich ihrer Fürbitte und Hülfe zu verſichern: **populus autem christianus memorias martyrum religiosa solemnitate concelebrat, et ad excitandam imitationem, et ut meritis eorum consocietur, atque orationibus adjuvetur** [1]). Damit war denn freilich allem dem Aberglauben und Mißbrauch, den er abweiſen wollte, die Thür wieder aufgethan. Es war z. B. hiernach, wenn auch das eigentliche Anrufen der Märtyrer unſtatthaft war, doch jedenfalls das ora pro nobis nothwendig. Wirklich legt nun auch Auguſtin ſelbſt alle jene Mißbräuche, die er bekämpft, doch wieder ſo zurecht, daß ſie nach ſeiner Meinung einen guten Sinn behalten. So macht er ſich ſelbſt den Einwand, wie aber die Märtyrer uns helfen könnten, da unſere Bitten nicht zu ihnen drängen, auch ſie von uns ſo Wenig wie wir von ihnen wüßten? meint dann aber, Gott werde wohl zwiſchen ihnen und uns durch ſeine Engel die Botſchaften tragen laſſen [2]). So nennt er das Begrabenwerden bei den Märtyrergräbern unnütz; aber, meint er, den Nutzen könne es doch haben, daß dann die vielen Beſucher des Märtyrergrabes auch des daneben Begrabenen gedächten, von dem Märtyrerdienſt fromm angeregt auch für dieſen daneben Begrabenen beteten und ſo dem Letzteren geholfen würde [3]). Er tadelt hart die Oblationen von Eßwaaren

[1]) Contr. Faust. XX, 21.
[2]) De cur. pro mort. ger. cap. 13. 16.
[3]) Ibid. cap. 1. 4. 18.

an den Märtyrerfesten, aber eigentlich, meint er, wollen die Darbringenden doch Nichts, als daß diese Gaben ihnen per merita martyrum in nomine dei geheiligt werden sollten, was ja einen guten Sinn habe [1]). Er verlangt die Abschaffung jener Gastmähler an den Märtyrerfesten, aber schließlich schlägt er doch selbst einen nur das ganz grob Mißbräuchliche beseitigenden veränderten Modus ihrer Einrichtung vor, den wir weiterhin noch werden betrachten müssen, weil er anderweit von Folgen gewesen ist [2]). Bei solchen Concessionen an die Praxis auf Kosten des Princips dürfen wir uns nicht wundern, daß seine anderweiten tieferen und richtigeren Anschauungen keine Nachfolge gefunden haben; sondern daß die einmal eingeschlagene Richtung, und zwar wesentlich durch seinen Einfluß, ihren Gang weiter gegangen ist.

Auch von der Hervorhebung der Maria vor den anderen Heiligen finden wir im Abendlande bei Augustin die erste vereinzelte Spur. Pelagius hatte eine Anzahl von alt- und neutestamentlichen Heiligen, und unter diesen die Maria aufgezählt, und von denselben behauptet, daß sie nicht nur nicht gesündigt, sondern auch gerecht gelebt hätten. Hierauf antwortet Augustin [3]): Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habere volo quaestionem; unde enim scimus, quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit eum, quem constat nullum habuisse peccatum. Hac ergo virgine excepta, si omnes illos sanctos et sanctas, cum hic viverent, congregaro possemus et interrogare, utrum essent sine peccato, quid fuisse responsuros putamus: utrum hoc quod iste dicit, an quod Joannes apostolus (1 Joh. 1.)? Er lehrt also keine unbefleckte Empfängniß der Maria, kein Ausgenommensein derselben von der Erbsünde, aber er hält für möglich, daß

[1]) De civ. Dei VIII, 27.
[2]) Ep. 64. ad Aurelium.
[3]) De natur. et grat. cap. 36.

ihr hinreichend Gnade zu Theil geworden, um die Sünde in sich überwinden zu können, während er von allen anderen Heiligen ohne Ausnahme die Sündlichkeit prädicirt. Und hiernach wäre es denn allerdings auch nicht unmöglich, daß wir bei ihm auch schon die erste Spur vom Feste Annunciationis, als am 25ten März zu feiern, vorfänden. Man hat dies nemlich daraus geschlossen, daß er [1]) sagt: Sicut a majoribus traditum suscipiens ecclesiae custodit auctoritas, octavo Calend. April. conceptus creditur. Uebrigens wäre damit das Fest mehr als Fest des Herrn, als festum conceptionis domini hingestellt.

Dagegen finden wir von Engelverehrung und Engelfesten bei Augustin noch keine Spur. Zwar meint er festhalten zu müssen, daß die Engel auf Gottes Befehl uns erhören und helfen [2]). Aber gegen jede Verehrung der Engel und dergleichen spricht er sich entschieden aus [3]): Quare honoramus eos charitate, non servitute. Nec iis templa construimus. Nolunt enim se sic honorari a nobis, quia nos ipsos, cum boni sumus, templa summi dei esse noverint. Recte itaque scribitur, hominem ab angelo prohibitum ne se adoraret sed unum deum, sub quo ei esset et ille conservus.

Es erübrigt nun noch, daß wir sehen, welchen Heiligen in der africanischen Kirche bereits Tage gewidmet waren. Wenn Augustin von den Gastmählern an den Märtyrergräbern sagt [4]), daß sie non solum per dies solennes sed etiam quotidie celebrentur, so geht daraus hervor, daß die Zahl der als Festtage begangenen Märtyrertage beschränkt war, daß man aber Heilige genug hatte, um davon Gelegenheit nehmen zu können, täglich zu thun was man gern that. Letzteres erklärt sich sehr leicht in einer Kirchenprovinz, wo jede Gemeinde vor noch nicht so ferner Zeit so viele Verfolgung erduldet, so zahlreiche Märtyrer gehabt hatte. Da konnte es

[1]) De trin. IV, 5.
[2]) De civ. Dei X, 12. 19.
[3]) De vera rel. cap. 55. cf. Confess. X, 42.
[4]) Ep. 64. ad Aurel.

an örtlichen Heiligen nicht fehlen, zu deren Ehre man auch dann essen konnte, wenn nicht der Tag eines von der ganzen Kirche gefeierten Märtyrers war. Wir fragen hier nur nach den dies solemnes der Hauptheiligen. Da haben wir denn das Marienfest Annunciationis bereits gesehen. Weiter finden wir Apostelfeste, und unter diesen namentlich den Tag Peter und Paul. Daß ein solcher gefeiert wurde, möchte aus den oben schon erwähnten Worten Augustin's [1]) mit Sicherheit zu entnehmen sein, wo er sagt, niemals werde der Priester am Altar sagen: Offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule, vel Cypriane. Daß er gerade diese Beispiele wählt, beweist immer, daß die Genannten zu den Hauptheiligen gehören. Und so steht denn auch Nichts entgegen, eine unter den Sermones de tempore befindliche, auf diesen Tag gehaltene Homilie [2]) für ächt zu nehmen, aus welcher wir denn ersehen, daß das Fest Peter's und Paul's auf Einen Tag gefeiert wurde. Welcher Tag dies war, erfahren wir nicht. Wenn aber ziemlich gleichzeitige Zeugnisse aus der römischen Kirche, z. B. das Calendarium des Bucherius, den 29ten Juni angeben, so dürfen wir gerade bei diesem Feste wohl annehmen, daß die africanische Kirche denselben Tag hatte. Außerdem wissen wir, daß die africanische Kirche wenigstens im 6ten Jahrhundert ein Fest aller Apostel, ein Fest ihrer Berufung beging, denn wir haben von dem Bischof Fulgentius von Ruspe eine auf dies Fest gehaltene Homilie [3]). Der Tag ist nicht zu ermitteln. Unter allen alttestamentlichen Heiligen hat die abendländische Kirche nur den Maccabäern und den Unschuldigen Kindern, den zu Bethlehem ermordeten, Feste gefeiert. Zu dem ersteren hatten offenbar die von der römischen Weltmacht (die man mit der syrischen zusammenstellte) ausgehenden Verfolgungen den Impuls gegeben; in den Letzteren sah man die Erstlinge des christlichen Martyrium.

---

[1]) De civ. Dei VIII, 27.
[2]) Serm. 298.
[3]) Opp. ad 1639. p. 132.

Von beiden Festen finden wir schon Spuren in der africanischen Kirche. Das Fest der Maccabäer hat dieselbe — ungewiß, an welchem Tage — gehabt, wenn eine Homilie auf diesen Tag unter den Sermones de tempore [1]), wie es scheint, ächt ist. Augustin giebt da den Unterschied zwischen alt- und neutestamentlichen Heiligen so an: Mortui sunt isti pro Christo in evangelio revelato, mortui sunt illi pro Christi nomine in lege velato; Christus habet utrosque, Christus pugnantes adjuvit utrosque, Christus coronavit utrosque. Der Unschuldigen Kinder erwähnt Augustin in auf Epiphanias gehaltenen Sermonen [2]); es scheint also, daß man noch nicht einen besonderen Tag für sie hatte, sondern sie am Epiphaniasfeste commemorirte. Ihres Märtyrerthums gedenkt er öfter [3]). Auch vom Fulgentius von Ruspe haben wir eine Homilie, in welcher die Geschichte des bethlehemitischen Kindermordes mit dem Epiphaniasfeste zusammengefaßt wird [4]). Zwischen den alt- und den neutestamentlichen Märtyrern und Heiligen in der Mitte steht der Täufer Johannes, dessen nach Weihnacht auf den 24ten Juni berechneten Geburtstag wir bereits zu Augustin's Zeit in der africanischen Kirche gefeiert finden. Augustin nimmt in einer Homilie [5]) Bezug auf eine andere Homilie, die er am natale sancti Joannis über die Kindertaufe gehalten. Außerdem giebt es unter den Sermonen de Sanctis einen auf diesen Tag, welcher von den Gelehrten mit Sicherheit dem Augustin beigelegt wird [6]). In dieser Homilie findet Augustin jenes Wort des Täufers, daß er ab- und der Herr zunehmen müsse, symbolisirt in der Stellung des Johannisfestes an der Spitze der abnehmenden, und des Christfestes an der Spitze der zunehmenden Tage; woraus hervorgeht, daß auch die africanische Kirche den 24ten

[1]) Serm. 300.
[2]) Serm. 373. 375.
[3]) De lib. arbitr. III, 23. De symb. III, 4.
[4]) Opp. p. 138.
[5]) De Verbb. apost. serm. 14.
[6]) Serm. 287.

Juni als den Tag des Täufers beging. In einer dem Auguſtin zugeſchriebenen Homilie [1]) wird auch ſchon das Factum hervorgehoben, daß allein unter allen Heiligen beim Johannes der Geburtstag begangen wurde, und der Grund darin geſucht, daß alle anderen Heiligen erſt während ihres Lebens Zeugen Chriſti geworden ſeien, der Täufer aber ſchon im Mutterleibe. Noch richtiger wird man ſagen können, es ſei deßhalb geſchehen, weil die Geburt des Täufers in näherer Beziehung zu dem Herrn ſteht als ſein Tod. Offenbar iſt man in dieſen erſten Zeiten noch beſtrebt, das Jahr der Kirche, ſo weit es gehen will, dem Jahr des Herrn beizufügen. Daß das Feſt in die Solſtitien fiel, hat von jeher Anlaß zu Verbindung deſſelben mit allerlei abergläubiſchen heidniſchen Gebräuchen gegeben: ſchon dem Auguſtin zugeſchriebene Homilien [2]) erwähnen der Johannisfeuer, und der africaniſchen Sitte, an dieſem Tage an das Meer zu gehen und zu baden. Unter den neuteſtamentlichen Heiligen tritt uns der Protomartyr Stephanus entgegen, der in Africa viele Memorien hatte und unzählige Wunder that, wie Auguſtin nicht genug zu erzählen weiß [3]). Daraus wird es wahrſcheinlich, daß einige dem Auguſtin zugeſchriebene Homilien auf den Stephanstag wirklich ächt ſind [4]). Dieſelben ſetzen den Stephanstag auf den 26ten December, und die Art wie ſie über dieſe Verbindung des Tages mit dem Weihnachtstage reden, läßt uns ſchließen, daß dieſelbe nicht abſichtslos war. Sie ſagen: — natalem domini, quo factus est similis nobis, celebramus natalem servi, quo factus est proximus Christo; sicut enim Christus nascendo Stephano, ita Stephanus moriendo conjunctus est Christo. Offenbar iſt der Protomartyr als Repräſentant des ganzen Märtyrerthums ſo nahe an den Geburtstag des Herrn mit ſeinem Märtyrertodestag gebracht, um anzuzeigen: wie der Herr in dieſe Welt gekommen iſt,

[1]) Serm. 292.
[2]) Serm. 288. 196.
[3]) De civ. Dei XXII, 8.
[4]) Serm. 314. 323.

damit wir aus dieſer Welt, unter eigner Verläugnung der Welt, erlöſt werden ſollen. In dieſen Homilien erzählt Auguſtin auch, daß der Tag Stephans zuerſt in Ancona gefeiert worden, als wohin einer der Steine, durch welche er getödtet wurde, der Sage nach durch einen Augenzeugen gebracht ſei. Unter den kirchlichen Heiligen tritt uns natürlich vor allen Cyprian entgegen. Wir haben ſchon oben auf die Stelle aufmerkſam gemacht, die ihn neben Peter und Paul nennt. Auf der Stätte ſeines Todes war ein Altar errichtet: Sicut nostis, quicumque Carthaginem nostis, in eodem loco mensa deo constructa est, et tamen mensa dicitur Cypriani, non quia ibi unquam Cyprianus epulatus, sed quia ibi est immolatus et quia ipsa immolatione sua paravit hanc mensam, non in qua pascat sive pascatur, sed in qua sacrificium deo, cui et ipse oblatus est, offeratur [1]). Es muß aber auch in Hippo eine mensa Cypriani gegeben haben, denn Auguſtin ladet in einer Homilie [2]) die Gemeinde ein, am nächſten Tage ad mensam Cypriani zuſammen zu kommen, um ſeinen weiteren Vortrag zu hören. Homilien auf den Tag Cyprians finden wir nicht. Auch keine Angabe, wann ſein Tag begangen wurde. Wenn aber anzunehmen iſt, daß die africaniſche Kirche den Todestag des Cyprian wußte oder zu wiſſen glaubte, und daß die römiſche Kirche an dieſem Punkte nicht von der africaniſchen Kirche abwich, ſo wird dieſe den 14ten September als Tag Cyprians begangen haben, denn die älteſten römiſchen Calendarien, z. B. das des Bucherius, ſetzen ihn auf XVIII. Kalend. Octob. Endlich begegnen uns die römiſchen Heiligen Laurentius und Xyſtus, denn Auguſtin ſagt in einer Homilie [3]): Quomodo mansit in domino sanctus Laurentius, cujus hodie festum diem celebramus? mansit usque ad tentationem; und ein wenig weiter: dixerat autem illi Xystus martyr sanctus, cujus diem

[1]) Serm. 310.
[2]) Enarr. in Ps. 83.
[3]) In Joh. tract. 27.

quinto ab hinc retro die celebravimus: noli moerere, fili. Daraus erſehen wir auch, daß der Tag des Xyſtus der 6te und der des Laurentius der 10te Auguſt war, denn das nicht viel ſpätere römiſche Calendar des Bucherius ſetzt jenen auf VI. Id. Aug. Auf den Tag des Laurentius giebt es unter den Sermonen de Sanctis auch ein paar Homilien, deren Aechtheit keinem Zweifel unterliegen möchte. Damit müſſen wir uns, was die Tage einzelner Heiligen in der africaniſchen Kirche betrifft, begnügen. Wohl aber könnte fraglich ſein, ob nicht die africaniſche Kirche ſchon ein Feſt aller Märtyrer gehabt habe, denn eine Homilie des Auguſtinus [1]) fängt an: passionis sanctorum martyrum diem hodie festum habentes; und ganz ähnlich beginnen noch zwei Homilien [2]). Auch haben wir eine Homilie des Fulgentius von Ruspe [3]), die offenbar an einem Collectivfeſt mehrerer Märtyrer gehalten iſt. Aber dieſer Schluß wird unſicher durch die andere Nachricht [4]), daß es in Africa ein Feſt der zwanzig Märtyrer (Viginti martyres, quorum Memoria apud nos est celeberrima) gab; auf dieſes würden ſowohl die Worte Auguſtins als die Rede des Fulgentius ſich auch beziehen laſſen. Blicken wir auf diejenigen Heiligentage zurück, deren Datum wir beſtimmen konnten, ſo ſind die Tage Annunciationis und des Täufers Johannes nach Maaßgabe des Kirchenjahrs auf Grund hiſtoriſcher Daten, der Tag des Stephanus auch nach Maaßgabe des Kirchenjahrs aber aus dogmatiſcher Reflexion, die Tage des Peter und Paul, des Xyſtus, des Laurentius, und des Cyprian ohne Rückſicht auf das Kirchenjahr nach geſchichtlichen oder traditionellen Angaben über die Zeit ihres Todes fixirt. Mit dieſem Reſultat müſſen wir uns für's Erſte begnügen.

Endlich finden wir noch bei Auguſtin die erſte Spur von den ſogenannten natales episcoporum, d. h. davon daß die

[1]) Enarr. in Ps. 63.
[2]) Enarr. in Ps. 81. Enarr. in Ps. 141.
[3]) Opp. p. 1639.
[4]) De civ. Dei XXII, 8.

Bischöfe die Tage ihrer Ordination durch öffentlichen Gottesdienst mit ihrer Gemeinde feierten. Einmal ladet Augustin die Gemeinde ein, den Jahrestag der Ordination des alten Bischof Aurelius am anderen Tage in der Kirche des Faustus zu begehen [1]). Sodann haben wir zwei Predigten Augustins, am Jahrestage seiner eignen bischöflichen Ordination gehalten [2]). Selbstverständlich waren diese Feste nur local.

Betrachten wir hiernach die kirchliche Einrichtung der Woche, so hat uns schon Cyprian sicher bezeugt, daß bereits zu seiner Zeit die africanische Kirche täglichen Abendmahlsgottesdienst hatte. Dasselbe bezeugt uns nun Augustin. Augustin weiß es sehr wohl, daß diese Ordnung nicht in der ganzen Kirche besteht; er rechnet es zu denjenigen Dingen, welche weder durch die Schrift noch durch allgemeine Concilien festgestellt sind, sondern per loca terrarum regionesque variantur, wenn das Abendmahl hier täglich, dort nur Sonntags und Sonnabends, anderswo gar nur Sonntags zugerüstet wird [3]). Aber die africanische Kirche gehört zu denen, welche täglich das Abendmahl zurüsten; er erklärt die vierte Bitte vom Abendmahl und sagt: verbum dei (das wesentliche Wort), quod quotidie nobis aperitur et quodammodo frangitur, panis quotidianus est [4]). Ebenso sagt er [5]): accipe quotidie, quod quotidie tibi prosit, was er nicht könnte, wenn es nicht täglich gereicht würde. Ja, selbst bei den Donatisten in Africa war täglicher Abendmahlsgottesdienst, denn Optatus von Mileve wirft denselben vor, sie lögen täglich vor Gott, da sie täglich in der Messe für die Eine Kirche opferten, die sie doch zerrissen: Jam et mendacium vestrum juste damnari potest, quo quotidie a vobis sacrificia conduntur, nam quis dubitet, vos illud legitimum in sacramentorum mysterio praeterire non posse? offerre vos deo dicitis pro ecclesia, quae

[1]) De Verbb. Dom. Serm. 32.
[2]) Hom. 24 et 25 ex 50.
[3]) Ep. 118 ad Januar. cap. 2. cf. in Joh. tractat. 26.
[4]) Hom. 42 ex 50.
[5]) De Verbb. Dom. Serm. 28.

una est; hoc ipsum mendacii pars est, unam te vocare, de qua feceris duas[1]). Und weil täglicher Abendmahlsgottesdienst stattfand, fanden auch tägliche Lectionen der heiligen Schrift statt. Die Sermonen Augustin's bezeugen das hinreichend. Er sagt im Eingange einer Homilie[2]): hodierno evangelica lectio hesterni diei sequitur lectionem. Aehnliches findet sich am Eingange und Schlusse vieler Sermonen[3]). Zweifelhafter ist, ob auch täglich gepredigt worden ist. Zwar liegen reichliche Beweise vor, daß Augustin oft mehrere Tage hinter einander gepredigt hat: die tractatus in Johannem 19, 20, 21 sind an drei auf einander folgenden Tagen gehalten; tractatus in Johannem 37 ist an einem Sonntage, und tractatus 38 und 39 sind am Montag und Dinstag darauf gehalten; die erste und zweite Rede über Ps. 33 sind am Sonnabend und darauf folgenden Sonntag gehalten; einmal wenigstens hat Augustin die ganze Osterwoche und darüber hinaus täglich gepredigt, denn die Sermonen über den ersten Brief Johannis sind so gehalten. Aber alles dieses beweist doch nicht, daß regelmäßig tägliche Predigt stattfand; vielmehr wenn Augustin am Schlusse der Predigt seine Zuhörer zum Hören der Fortsetzung am anderen Tage nach einer anderen Kirche hinbescheidet[3]), so möchte man daraus schließen, daß zwar Abendmahlsgottesdienst täglich in jeder Kirche, aber Predigt nur höchstens immer in Einer der Kirchen des Ortes gehalten sei[4]).

Wenn aber auch täglich Abendmahl zugerüstet wurde, so lag es doch anders mit dem Abendmahlsgenuß. Auch hier bemerkt Augustin, daß es unter die nicht festgestellten, sondern nach den verschiedenen Kirchenprovinzen verschiedenen Dinge gehöre, täglich oder nur an bestimmten einzelnen Tagen das

---

[1]) De schism. Donat. II, 349.

[2]) In Joh. tractat. 16.

[3]) Z. B. In Joh. tractat. 19. 29. 50. De Verbb. Dom. 15. Enarr. I u. II in Ps. 58. Andere Belegstellen hat gesammelt Mone a. a. O. S. 92.

[4]) Enarr. in Ps. 81.

Abendmahl zu nehmen[1]). Er bemerkt auch, daß schon damals in der griechischen Kirche die Sitte einzureißen beginne, jährlich nur Ein Mal zu communiciren[2]). Was nun Africa betrifft, so vermahnt zwar Augustin viel und eifrig, daß man auch täglich genieße, wie täglich zugerüstet werde[3]). Aber wenn er darin daß täglich Abendmahl geopfert werden müsse, ganz fest ist, so ist er es keineswegs darin, daß man auch täglich genießen müsse. Er meint, sowohl der täglich als auch der nur an einzelnen Tagen Genießende könne dazu seine guten Gründe haben; Jener thue es, weil er meine, die Arzenei gegen Sünde und Tod nicht oft genug nehmen zu können; Dieser thue es, weil er den Tag erwarten wolle, wo er sich würdiger befinde; so handelten beide aus Achtung vor dem Sacrament; demnach sollten beide bei ihrer Sitte bleiben, und einander darum nicht befehden[4]). So wird es denn auch in der africanischen Kirche wohl so gestanden haben, daß die Meisten nicht täglich, sondern nur an bestimmten Tagen communicirten. Die häufigen Ermahnungen Augustin's zum täglichen Genusse können doch auch nur in einer Vernachlässigung desselben ihren Grund haben; und wenn die Statuta ecclesiae antiqua in ihrem 24ten Canon Diejenigen excommuniciren, welche während der Predigt, also vor dem Abendmahl aus der Kirche gehen, so kann das seinen Grund auch nur darin haben, daß Diejenigen, welche nicht mit communiciren wollten, auch nicht für nöthig hielten bei der Communion gegenwärtig zu sein. Vielmehr werden nur die besonders eifrigen Gemeindeglieder täglich communicirt haben, wie uns denn Solches Augustin von seiner Mutter Monica erzählt[5]). Aber weil es nun Solche noch gab, wird es damals trotz des täglichen Abendmahlhaltens noch nicht dahin gekommen sein, daß Abendmahl ohne alle Gäste gehalten wäre.

---

[1]) Ep. 118 ad Januar. cap. 2. In Joh. tract. 26.
[2]) De Verbb. Dom. serm. 28.
[3]) De Verbb. Dom. serm. 28. Hom. 42 ex 50.
[4]) Ep. 118 ad Januar. cap. 6.
[5]) Confess. IX, 13.

Zur damaligen Abendmahlspraxis ist aber noch Eins zu bemerken: das Concil zu Hippo vom Jahre 393 verordnet in seinem 28ten Canon, daß das Abendmahl stets, mit alleiniger Ausnahme des Gründonnerstags, nur nüchtern genossen werden solle. Dies Gebot des nüchternen Genusses ist seitdem in der Kirche allgemein. Auch Augustin bezeugt uns die Allgemeinheit dieser Sitte; er verhehlt sich dabei nicht, daß die Jünger bei der Einsetzung es nicht nüchtern empfangen haben; aber er meint: hoc placuit spiritui sancto, ut in honorem tanti sacramenti in os Christiani prius dominicum corpus intraret quam exteri cibi [1]). Nothwendig mußte aber dies die Folge haben, daß die Stunde des Abendmahlsgottesdienstes, der Messe früh an den Morgen rückte. So kommt denn auch in demselben Canon desselben Concils zu Hippo das weitere Gebot, daß Abendmahlsgottesdienste niemals, außer am Tage coenae domini, Nachmittags gehalten werden sollen, und daß, wenn es nöthig werde für Gestorbene Nachmittags Todtengottesdienst zu halten, dies nicht mit Abendmahl sondern nur mit Gebeten geschehen solle, wenn die dabei Anwesenden bereits gegessen haben. Demnach werden wir es uns so zu denken haben, daß in Africa in allen Kirchen täglich Vormittags Abendmahlsgottesdienst, Messe gehalten ward. Denn etwas Außerordentliches ist es, wenn Augustin erzählt: ein Gutsbesitzer habe in dem Hause auf seinem Gute Gespenster gehabt, da habe man, um dieselben zu vertreiben, daselbst, also in einem Privathause das Sacrament geopfert [2]).

Aber obgleich die africanische Kirche täglich Abendmahlsgottesdienst hielt, beging sie doch verschiedene Wochentage verschieden, und zeichnete einzelne vor den anderen aus. Vor allen blieb der Sonntag, ausgezeichnet durch Nichtfasten und stehendes Gebet [3]), der Hauptversammlungstag der Ge-

[1]) Ep. 118 ad Januar. cap. 6.
[2]) De civ. Dei XXII, 8.
[3]) Ep. 86 ad Casulanum. Ep. 119 ad Januar. cap. 17.

meinde. Aber nicht im Essen u. s. w. lag die Bedeutung des Sonntags sondern darin, daß er der Tag der Auferstehung des Herrn ist: praeponitur ergo dies dominicus sabbatho fide resurrectionis, non consuetudine refectionis aut etiam vinolentae licentia cantionis [1]). Die Beziehung des Sonntags auf die Auferstehung des Herrn ist ihm überhaupt noch klar bewußt: Die dominico dicimus: hodie dominus resurrexit [2]). Ja, auch die alttestamentliche Beziehung und Bedeutung dieses Tages als achten und ersten Tages ist ihm noch klar: ita ergo erit octavus qui primus, ut prima vita non tollatur, sed reddatur aeterna. Es ist von Interesse, seine ausführliche Darlegung zu hören; nachdem er ausgeführt, daß der Sabbath von den Christen nicht mehr zu feiern sei, fährt er fort: Dies tamen dominicus non Judaeis sed Christianis resurrectione domini declaratus est, et ex illo habere coepit festivitatem suam. Animae quippe omnium sanctorum ante resurrectionem corporis sunt quidem in requie, sed in ea non sunt actione, qua corpora recepta vegetantur. Talem quippe actionem significat dies octavus, qui et primus, quia non aufert illam requiem, sed glorificat. Non enim redit cum corpore difficultas ex corpore, quia nec corruptio. Oportet enim corruptibile hoc indui incorruptionem, et mortale hoc indui immortalitatem. Quapropter ante resurrectionem domini, quamvis sanctos patres plenos spiritu prophetico octavae sacramentum nequaquam lateret, quo significatur resurrectio: nam et pro octava Psalmus inscribitur, et octavo die circumcidebantur infantes, et in Ecclesiaste ad duorum testamentorum significationem dicitur „Illis septem et illis octo reservatum est“; tamen illis est occultatum, et solum celebrandum sabbatum traditum est, quia erat antea requies mortuorum; resurrectio autem nullius erat, donec veniret Christus, qui resurgens ex mortuis jam non moreretur, et mors illi ultra non dominaretur. Sed

[1]) Ep. 86 ad Casul.
[2]) Ep. 23 ad Bonifacium.

postquam facta est talis resurrectio in corpore dominico, ut praeiret in capite ecclesiae, quod corpus ecclesiae speraret in fine, jam etiam dies dominicus, id est octavus qui et primus, inciperet celebrari, ipsa etiam causa intelligitur, cur observandum Pascha, ubi agnum occidere et comedere jubentur, quod manifestissime passionem domini praefigurat, non iis ita praeceptum, ut attenderent occurrere sabbatum, et cum mense novorum et tertiam lunae hebdomadam concurrere, ut eundem quoque diem dominus potius sua passione signaret, qui etiam dominicum, id est octavum qui et primus est, declaraturus advenerat[1]). Es iſt ſo ziemlich das letzte Mal, daß wir dieſen Rückblicken auf das Altteſtamentliche begegnen. Selbſtverſtändlich wirkten die oben erwähnten kaiſerlichen Geſetze wegen der Sonntagsfeier auch nach Africa; wir leſen auch, daß das Concil zu Carthago v. J. 401 den Kaiſer um Schließung der Theater an den Sonn- und Feſttagen zu bitten beſchließt.

Daß außerdem auch noch die alten Stationstage, Mittwoch und Freitag, als wöchentliche Faſttage gehalten wurden, bezeugt Auguſtin, indem er für dieſe Obſervanz die bekannten Gründe geltend macht[2]).

Dagegen zeichnete die africaniſche Kirche den Sonnabend nicht weiter aus. Wir beſitzen über dieſen Gegenſtand einen ausführlichen Brief Auguſtin's. Auguſtin verſteht die Bedeutung des Sabbaths im A. T. nach allen Seiten hin, aber eben darum gehört er ihm nicht für die Chriſten. Und dem entſprach die Praxis der africaniſchen Kirche. Die griechiſche Kirche faſtete am Sonnabend nicht, hielt ihn aber ſonſt hoch, wie wir ſahen; die römiſche Kirche dagegen faſtete am Sonnabend wie am Freitag, deßgleichen die ſpaniſche Kirche; im Unterſchiede von beiden behandelte die africaniſche Kirche den Sonnabend officiell nicht anders als jeden anderen Wochentag mit der täglichen Meſſe, das Weitere den einzelnen Ge-

[1]) Ep. 119. ad Januar. cap. 9. 13.
[2]) Ep. 86. in Casulanum.

meindegliedern überlassend, so daß in jeder Gemeinde Solche waren, die an diesem Tage fasteten, und Solche die dann nicht fasteten [1]).

Endlich kannte die africanische Kirche, wie wir schon von Tertullian und Cyprian wissen, auch die täglichen Horen. Darüber, welche Stunden man dazu zählte, findet sich, so viel wir wissen, bei Augustin Nichts, wohl aber daß man solche kannte und hielt. Augustin empfiehlt das Halten derselben Allen, denn wenn auch das Gebet ohne Unterlaß sein solle, sei es doch dem Menschen nöthig und nützlich, auch zu bestimmten Stunden mit dem Munde zu beten [2]). Namentlich aber empfiehlt er, der große Beförderer des canonischen Zusammenlebens, für dieses das regelmäßige Innehalten der canonischen Stunden. In einem Briefe, in welchem er so zusammenlebenden Frauen allerlei Rathschläge ertheilt, sagt er: orationibus instate horis et temporibus constitutis; in oratorio nemo aliquid agat, nisi ad quod est factum —; psalmis et hymnis cum oratis deum, hoc versetur in corde, quod profertur in voce; et nolite cantare, nisi quod legitis esse cantandum; quod autem non ita scriptum est ut cantetur, non cantetur [3]). Also mit Gebet, Gesang von Psalmen und Hymnen, und Lection sollen die Horen in den Conventen gehalten werden. Außerdem findet sich, daß wenigstens Metten und Vespern auch in den Kirchen mit der Gemeinde gehalten wurden, daß sogar in denselben gepredigt wurde: die erste Predigt Augustin's über den 88ten Psalm ist in einer Mette (in matutino), und die zweite ist in der Vesper desselben Tages gehalten, wie aus dem Schlusse der ersten und dem Eingange der zweiten hervorgeht. Daß außer den Vespern zuweilen, namentlich am Abend vor Ostern auch die Vigilie gottesdienstlich begangen ward, haben wir schon gesehen. Auch hat man da gepredigt: Augustin erwähnt einmal, daß er in einer

[1]) Ep. 86. ad Casulanum.
[2]) Ep. 121. ad Probam.
[3]) Ep. 109.

Vigilie über einen Pſalm gepredigt habe [1]). Ueber die liturgiſche Einrichtung dieſer in den Kirchen gehaltenen Horen findet ſich Nichts.

Von irregulairen Gottesdienſten ſind nur noch die Agapen und die Todtengottesdienſte zu erwähnen. Die Agapen kommen in zwiefacher Form noch in dieſer Zeit in der africaniſchen Kirche vor. Erſtens als Speiſungen der Armen durch die Reichen: man brachte erſt die Speiſen in der Kirche opfernd dar, und bewirthete dann die Armen damit, oft in der Kirche ſelbſt. Deßhalb warf der Manichäer Fauſtus den Chriſten vor, ſie hätten die Opfermahle der Heiden in Agapen verwandelt. Auguſtin, der übrigens ſelbſt gegen dieſe Sitte iſt, bemerkt zur Entſchuldigung: Agapes nostrae pauperes pascunt, sive frugibus sive carnibus [2]). Sodann wurden an den Märtyrerfeſten zu Ehren der Heiligen Agapen gehalten; es ſind dies jene Gaſtmähler, von denen wir ſchon oben (S. 164. 169) berichtet haben. Wie dieſelben eingerichtet waren, und wie Auguſtin darüber denkt, zeigt uns folgende Stelle: Quicunque etiam epulas suas eo (nemlich zu den Märtyrerfeſten) deferunt, quod quidem a Christianis melioribus non fit, et in plerisque terrarum nulla talis est consuetudo; tamen quicunque id faciunt, quas cum apposuerint, orant, et auferant, ut vescantur, vel ex iis etiam indigentibus largiantur, sanctificari sibi eas volunt per merita martyrum in nomine domini martyrum [3]). Alſo, man brachte die Eßwaaren in die Kirche, betete darüber, nahm ſie dann weg, und aß ſie und ließ ſie von den Armen eſſen; der Meinung, daß dadurch den Darbringenden Speiſe und Trank durch die Verdienſte der Märtyrer im Namen des Herrn geheiligt würden. Dieſe Agapen, und daß in der Meſſe der Name des Heiligen suo loco genannt wurde, waren übrigens das Einzige, was den Märtyrergottesdienſt auszeichnete, der

[1]) Enarr. in Ps. 32. 2.
[2]) Contr. Faust. XX, 20.
[3]) De civ. Dei VIII, 27.

sonst wie jeder andere Abendmahlsgottesdienst verlief. Letzteres gilt nun auch von den Todtengottesdiensten. Es wurde Abendmahlsgottesdienst gehalten, und in den Opfergebeten wurde suo loco der Name des Verstorbenen fürbittend genannt [1]). Nur wenn der Todtengottesdienst am Nachmittage gehalten wurde, durfte nach dem 8ten Canon des Concils zu Hippo v. J. 393 kein Abendmahl (wegen der Nothwendigkeit des nüchternen Genusses) gehalten werden; es mußte dann bei den Gebeten bewenden. Ob in der africanischen Kirche bereits gewisse Tage, etwa der 3te, 9te, 30te, feststanden, an welchen man die Todtengottesdienste hielt, ist nicht weiter bekannt. Was Cyprian darüber giebt, haben wir bereits oben gesehen.

Wir haben nun noch zu untersuchen, welche Form der sonn- und festtägige Gottesdienst in der africanischen Kirche hatte. Da sehen wir denn, daß die ältere Dreitheiligkeit desselben völlig verschwunden, daß an Stelle derselben in Folge der disciplina arcani bestimmt ausgebildet die Zweitheiligkeit getreten ist. Dem Augustin zerfällt der Gottesdienst in zwei Theile, an deren erstem auch Ungläubige Theil nehmen können, während der letztere nur den fideles zugänglich ist, und in deren letzterem das Abendmahl, in deren ersterem Lection und Predigt den Mittelpunkt bilden, deren Scheidepunkt die Entlassung der Katechumenen und der sonstigen Extraneen bildet. An unzähligen Stellen spricht Augustin von dem zweiten Theile des Gottesdienstes als einem nur den fideles aus eigner Anschauung bekannten; wir sind schon im Obigen solchen Stellen begegnet, und werden weiterhin noch mehrere treffen. Die africanische Kirche war übrigens mit der Zulassung zum ersten Theil des Gottesdienstes nicht schwierig, der 84te Canon der Statuta ecclesiae antiqua verordnet: ut episcopus nullum prohibeat ingredi ecclesiam et audire verbum dei, sive gentilem, sive haereticum, sive Judaeum, usque ad missam catechumenorum. Durften aber

[1]) Confess. IX, 13. De Verbb. Apost. serm. 32.

Heiden, Juden und Häretiker den Lectionen und der Predigt beiwohnen, so verstand sich dies von den Katechumenen, Energumenen, Pönitenten von selbst. Aus dieser Stelle ersehen wir aber auch zugleich, daß um diese Zeit diese eigenthümliche Zweitheilung dem sonn- und festtägigen Hauptgottesdienste jenen Namen der Messe gab, den er nachher im Abendlande allgemein geführt hat, so lange und so weit er die aus den cyprianischen Ideen hervorgegangene Gestalt behielt. In jener Stelle nemlich bedeutet missa catechumenorum nicht die Katechumenenmesse sondern die Entlassung der Katechumenen. Den sprachlichen Ursprung des Ausdrucks erkennen wir aus einer Stelle, wo Augustin sagt: post sermonem fit missa catechumenis, manebunt fideles [1]). Damit ist die Erklärung zu vergleichen, welche der Bischof Alcimus Avitus von Vienne [2]) von dem Ausdruck missum facere giebt: unde dictum sit, non missum facitis? quod omnino nihil est aliud, quam non dimittitis, a cujus proprietate sermonis in ecclesiis palatiisque sive praetoriis missa fieri pronunciatur, cum populus ab observatione dimittitur. Missa catechumenorum heißt demnach ursprünglich die Entlassung der Katechumenen. Dies wird dann aber weiter auch auf den Gottesdienst, die Liturgie selbst angewandt: missa catechumenorum ist der Theil des Gottesdienstes, an dessen Schlusse missa fit catechumenis; missa fidelium ist der Theil des Gottesdienstes, an dessen Schlusse missa fit fidelibus; und so heißt denn endlich auch das Ganze missa, missae. Schon das Concil zu Karthago v. J. 390 nennt den ganzen Gottesdienst missa, wenn es im 3ten Canon heißt: reconciliare quemquam publica missa presbytero non licere. Wir werden demnach von nun an den sonn- und festtägigen Hauptgottesdienst Messe nennen, und erst von der missa catechumenorum, dann von der missa fidelium der africanischen Kirche reden.

Es ist da aber noch Eines vorzubemerken: Wir haben oben

[1]) Serm. 49.
[2]) Ep. 1. Bibl. max. patr. IX.

gesehen, daß die Liturgie im 8ten Buche der apostolischen Constitutionen keine anderen variablen Theile als die Lectionen und die Predigt kennt, daß da im Uebrigen Alles an einem Tage wie am andern verläuft. Anders nun in Africa. Der 10te Canon des Concils zu Karthago v. J. 407 verordnet: ut preces, quae probatae fuerint in concilio, sive praefationes, sive commendationes, seu manus impositiones ab omnibus celebrentur, nec aliae omnino contra fidem proferantur, sed quaecumque cum prudentioribus fuerint collatae dicantur. Daraus ergiebt sich, daß bestimmte Theile der Messe, namentlich die Präfationen, die Fürbitten für bestimmte Personen, die mancherlei Formeln der Handauflegung bei Pönitenten, Energumenen u. s. w. in der africanischen Kirche schon damals variirten. Die abendländische Kirche hat also im Gegensatze zu der griechischen Kirche das Princip der Variirung adoptirt und auf Bestandtheile angewandt, auf welche die griechische Kirche es nie angewandt hat; und wir werden demnach von nun an darauf zu achten haben, wie weit dasselbe extendirt wird, und welchen Gesetzen seine Anwendung folgt.

Wir schicken eine Stelle voran, welche in Kurzem einen Ueberblick über die ganze Messe gewährt; Augustin sagt: Post sermonem fit missa catechumenis, manebunt fideles; venietur ad locum orationis; scitis, quo accessuri sumus, quid prius dicturi sumus? dimitte nobis debita nostra[1]). Also nach der die Lectionen voraussetzenden Predigt folgen die Gebete, mittelst deren die Katechumenen entlassen werden; damit schloß die Katechumenenmesse. Dann folgen die mannigfaltigen zum Abendmahl gehörigen Gebete, schließend mit dem Vater unser, und darauf die Austheilung des Abendmahls. Diesen, unseren bisherigen Ergebnissen entsprechenden Rahmen müssen wir uns nun auszufüllen suchen.

Die Abfolge der Katechumenenmesse in der africanischen Kirche läßt sich ganz genau ermitteln. Von Introiten, Kyrie, Gloria kommt noch keine Spur vor, und eben so wenig da-

[1]) Serm. 49.

von, daß der Gottesdienst mit einem allgemeinen Kirchengebet angefangen hätte. Denn was sich bei Augustin über Kyrie und Gloria findet, gehört anderswohin. Nicht minder wird sich uns weiterhin erweisen, daß es auf Irrthum beruht, wenn man bei Augustin Spuren von dem später die Messe anhebenden Confiteor hat finden wollen. Vielmehr läßt sich positiv erweisen, daß an diesem Punkte noch Alles ganz so wie zur Zeit des Tertullian und Cyprian (I, 384. 423.) stand, daß nemlich der Gottesdienst, nachdem der Bischof die Gemeinde begrüßt hatte, mit den Lectionen anfing. Augustin erzählt[1]: es sei an einem Ostermorgen in der Kirche des heiligen Stephanus an der Memorie desselben ein Kranker durch Wunder plötzlich geheilt worden; darauf sei die in der Kirche versammelte Menge in große freudige Aufregung gerathen, und Einer nach dem Andern, am Ende der Geheilte selbst seien mit der Nachricht zu ihm gekommen, der eben im Begriff gewesen in die Kirche zu gehen, um Gottesdienst zu halten; und dann heißt es weiter: Procedimus ad populum, plena erat ecclesia, personabat vocibus gaudiorum, Deo gratias, Deo laudes, nemine tacente, hinc atque inde clamantium; salutavi populum, et rursus eadem ferventiore voce clamabant. Facto tandem silentio, scripturarum divinarum sunt lecta solemnia. Ubi autem ventum est ad mei sermonis locum, dixi pauca pro tempore et pro illius jucunditate laetitiae. Also erst begrüßte der Bischof die Gemeinde, und dann folgten sofort die Lectionen, auf diese die Predigt. Den Verlauf der Lectionen aber beschreiben uns folgende Stellen: Lectiones sanctae, fängt Augustin eine Homilie[2] an, propositae sunt, et quas audiamus, et de quibus aliquid sermonis adjuvante domino proferamus. In lectione apostolica gratiae aguntur deo de fide gentium; utique ideo quia ipse fecit. In Psalmo diximus, Deus virtutum converte nos, et ostende faciem tuam, et salvi erimus. In Evangelio ad coenam vocati sumus.

[1]) De civ. Dei XXII, 8.
[2]) De Verbb. Dom. serm. 33.

Eine andere Homilie[1]) fängt er an: Apostolum audivimus, Psalmum audivimus, Evangelium audivimus; consonant omnes divinae lectiones. Alſo, es wurde erſt eine apoſtoliſche, dann eine evangeliſche Lection geleſen, und dazwiſchen ein Pſalm geſungen. Daß dies die Reihenfolge war, ergeben auch viele andere Stellen, z. B. heißt es: Primam lectionem audivimus apostoli —; deinde cantavimus psalmum —; post haec evangelica lectio —; has tres lectiones, quantum pro tempore possumus, pertractemus[2]). Aus dieſer Stelle erſehen wir zugleich, daß unmittelbar an die evangeliſche Lection die Predigt ſich anſchloß; und nehmen wir nun noch hinzu, was wir bereits in einer der oben angeführten Stellen geleſen haben: post sermonem fit missa catechumenis, manebunt fideles, ſo ſtellt ſich die Abfolge der Katechumenenmeſſe mit Sicherheit ſo feſt: Salutation der Gemeinde durch den Biſchof — epiſtoliſche Lection — Pſalmengeſang — evangeliſche Lection — Predigt — die Gebete, bei denen die Entlaſſungen ſtattfanden. Nur die Frage könnte noch aufgeworfen werden, ob nicht vor und zwiſchen den Lectionen Gebete, ähnlich den ſpäteren Collecten, geſprochen worden ſeien. Fulgentius von Ruspe[3]) nämlich ſagt: In orationibus sacerdotum „per Jesum Christum filium tuum dominum nostrum qui tecum vivit et regnat in unitate spiritus sancti“ per universas paene Africae regiones dicere catholica consuevit ecclesia. Und der 21te Canon des Concils zu Hippo v. J. 393 verordnet: ut nemo in precibus vel patrem pro filio vel filium pro patre nominet; et cum altari assistitur, semper ad patrem dirigatur oratio. Dieſe Regeln gelten allerdings ſpäter auch für den Bau der Collecten. Aber da dieſe Regeln nicht minder auch für den Bau der Gebete bei den Oblationen und beim Abendmahl gelten, und da die angezogenen Stellen ganz allgemein von den Altargebeten reden, und ſolcher den Collecten ähnlicher Gebete, die in der

[1]) De Verbb. apost. serm. 7.
[2]) Ibid. serm. 10.
[3]) In ep. ad Ferrandum.

missa catechumenorum gesprochen worden wären, sonst nirgend erwähnt wird, so werden wir aus diesen Stellen nicht schließen dürfen, daß es bereits Gebete der letzteren Art gegeben habe. Dagegen werden wir die aufgefundenen einzelnen Theile der Katechumenenmesse noch etwas näher betrachten müssen.

Die Salutation, mit welcher der Bischof die Messe eröffnete, bestand jedenfalls in dem einfachen Dominus vobiscum, worauf die Gemeinde den usuellen Respons gab. Wenigstens hatte die die Präfation anhebende Salutation in der africanischen Kirche diese Form. Daß der Bischof (oder der fungirende Geistliche überhaupt) den Gottesdienst mit der Salutation eröffnete, erklärt sich leicht, denn obgleich derselbe nicht sofort zu fungiren anhob, vielmehr während die Lectionen von dem Lector gelesen und die Psalmen von den Sängern und der Gemeinde gesungen wurden, seinen Sitz einnahm, wurden doch die Lectionen unter seinem Vorsitz gelesen [1]).

Wir sahen, daß Tertullian noch alttestamentliche Lectionen kannte, Cyprian dagegen derselben nicht mehr erwähnt. Doch müssen sie sich noch späterhin in der africanischen Kirche erhalten haben, denn Optatus von Mileve sagt [2]): prophetae et sancta evangelia recitata sunt. Gleichwohl ist gewiß, daß zur Zeit Augustin's nur noch epistolische und evangelische Lectionen gelesen wurden. Die Sermonen, welche außerdem einer prophetia erwähnen, gehören eben nicht dem Augustin an, während die erweislich ächten sämmtlich so wie die oben angezogenen Stellen reden. Eben um die entstandene Lücke auszufüllen, führte Augustin den Psalmgesang zwischen den beiden alttestamentlichen Lectionen ein, von welchem wir weiterhin reden werden. Schon der 36te Canon des Concils zu Hippo vom Jahre 393 verordnet, daß die Lectionen nur aus den canonischen Büchern genommen werden sollen, wobei er allerdings dieselben bekanntlich anders als wir zählt. Die

[1]) Man vgl. was wir (I, 369) über das sub illis des Tertullian bemerkt haben.

[2]) Lib. VI. p. 365.

Lectionen wurden in lateiniſcher Ueberſetzung geleſen, denn die Gemeinde ſollte Gottes Wort verſtehen.

Wichtig nun aber und intereſſant iſt es, die Anfänge der Bildung des Pericopenſyſtems zu beachten. Bis dahin haben wir in der africaniſchen Kirche nur die lectio continua gefunden. Dieſe blieb nun auch für den größten Theil des Jahres; aber da, wie wir ſahen, das Kirchenjahr bereits zu einem nicht geringen Grade von Ausbildung gelangt war, fing die lectio continua an ſich an einzelnen Punkten dem Kirchenjahr anzubequemen. Wie die abendländiſche Kirche von jetzt an das Princip der Variirung einzelner Beſtandtheile der Meſſe annahm, ſo fing ſie gleichzeitig auch die Lectionen auf das Kirchenjahr zu beziehen und die einen durch das andere zu beſtimmen an. Wir dürfen aber bei dem Verſuch, die zu Auguſtin's Zeit bereits feſtſtehenden Lectionen zu ermitteln, nicht vergeſſen, daß die Ueberſchriften der ihm zugeſchriebenen Sermonen de tempore und viele dieſer Sermonen ſelbſt nicht ächt ſind, und werden uns daher nur an ſolche Sermonen und Schriften Auguſtin's zu halten haben, gegen welche keine Zweifel beſtehen.

Der Theil des Kirchenjahrs, der am früheſten eine feſte Ausbildung erlangt hat, iſt die Oſterzeit; hier finden wir denn auch zuerſt eine Feſtſtellung der Lectionen. Wir haben 10 Homilien über die erſte Epiſtel Johannis, von welchen Auguſtinus mindeſtens die ſechs erſteren in der Oſterwoche gehalten hat. Von den vier letzten ſind mindeſtens drei nach dem Sonntage nach Oſtern gehalten, denn er ſagt am Schluſſe der ſechsten, er werde ſchwerlich ſeinem Verſprechen gemäß den ganzen Brief in der Oſterwoche abſolviren: et vereor, ne ipsa epistola istis diebus sicuti promiseram non finiatur. Dieſe Homilien und Auguſtin's Vorrede zu denſelben laſſen uns in das Lectionsweſen der ganzen Oſterzeit einen Blick thun. In der Vorrede ſagt Auguſtin: Meminit sanctitas vestra evangelium secundum Johannem ex ordine lectionum nos solere tractare. Sed quia nunc interposita est solennitas sanctorum dierum, quibus certas ex evangelio lectiones oportet in

ecclesia recitari, quae ita sunt annuae, ut aliae esse non possint: ordo ille quem susceperamus, necessitate paululum intermissus est, non omissus. Cum autem cogitarem, quid secundum hilaritatem praesentium dierum per hanc hebdomadam vobiscum de scripturis agerem, quantum dominus donare dignatur, quod posset in istis septem vel octo diebus finiri, occurrit mihi epistola beati Johannis; ut cujus evangelium paululum intermisimus, ejus epistolam tractando ab eo non recedamus. Hieraus ergiebt ſich zunächſt Folgendes: In der Quadrageſima hatte Auguſtin das Evangelium Johannis der Reihe nach (ex ordine lectionum) leſen laſſen, wollte auch nach der Oſterzeit in der Quinquageſima damit fortfahren (intermissus est, non omissus — paululum intermisimus); aber für die Feſttage, die Oſterwoche eingeſchloſſen, hatte er dieſe Leſung unterbrechen müſſen, denn dieſe hatten feſtſtehende Pericopen (certas ex evangelio lectiones — quae ita sunt annuae, ut aliae esse non possint); doch bezog ſich dieſe Feſtſtellung eben nur auf die evangeliſchen Lectionen dieſer Tage, die epiſtoliſche Lection war von dem fungirenden Geiſtlichen zu wählen, und Auguſtin wählte für das Mal den erſten Brief Johannis. Außerdem geben dieſe Homilien uns auch Auskunft über einige Pericopen, die in der Oſterwoche geleſen wurden. Nehmen wir nemlich an, daß die erſte Homilie am Montage nach Oſtern und dann täglich eine gehalten worden, wie es durch die Bezugnahmen der Homilien auf einander wahrſcheinlich wird, ſo iſt am Dinstag nach Oſtern die Geſchichte von den Jüngern auf dem Wege nach Emmaus, und am Donnerstag Marc. 16, 14 ff. geleſen worden, denn jene Stelle wird in der 2ten, dieſe in der 4ten Homilie ausdrücklich als die geleſene Lection erwähnt. Und am Mittwoch ſcheint Joh. 20, 11 ff. geleſen zu ſein, wenigſtens wird in der 3ten Homilie darauf Rückſicht genommen. Alle dieſe Texte ſind ganz paſſend aus den Geſchichten, welche ſich zwiſchen Auferſtehung und Himmelfahrt begaben. Dagegen iſt in der 8ten Homilie, die jedenfalls ſchon in der Woche nach Quaſimodogeniti gehalten iſt, die mit dem Oſterfactum in keiner Berüh-

rung stehende Stelle Matth. 5, 46 gelesen; Augustin wählte diesen Abschnitt, weil sein Inhalt zu dem auszulegenden Abschnitte des johanneischen Briefes von der Liebe paßte.

Ergänzen wir uns nun diese Resultate, so dürfen wir für's Erste aus dem Umstande, daß Augustin Ein Mal das Evangelium Johannis in der Quadragesima und Quinquagesima lesen ließ, nicht folgern, als ob dies Evangelium an diese Jahreszeit gewiesen gewesen wäre. Wir erfahren, daß das Evangelium Johannis ein ander Mal auch zur Herbstzeit gelesen wurde [1]). Vielmehr fand während der Quadragesima lectio continua statt, und es hing von dem Geistlichen ab, welche Bücher gelesen werden sollten. Davon macht zunächst der Charfreitag eine Ausnahme, an welchem stehend die Leidensgeschichte nach Matthäus gelesen wurde. Augustin wollte einmal davon abweichen, und die Leidensgeschichte synoptisch nach den vier Evangelien lesen lassen, aber das Neue verwirrte und störte die Gemeinde, und Augustin stand von diesem Versuch ab: Passio autem, quia uno die legitur, non solet legi nisi secundum Matthaeum. Volueram aliquando, ut per singulos annos secundum omnes evangelistas etiam passio legeretur; factum est, non audierunt homines quod consueverunt, et perturbati sunt [2]). Dazu hat Augustin wenigstens Ein Mal den 21 (22) ten Psalm singen lassen, und ausgelegt [3]). Am Ostertage las man die Auferstehungsgeschichte nach Matthäus; da man aber die ganze Osterwoche vor sich hatte, die ganz als Osterfest galt, so las man während der ganzen Woche die Auferstehungsgeschichte nach den vier Evangelisten. Man folgte dabei in der Regel der Reihefolge der Evangelisten: Resurrectio domini et hodie recitata est, sed de altero libro evangelii, qui est secundum Lucam. Primo enim lecta est secundum Matthaeum, hesterna autem die secundum Marcum, hodie secundum Lucam. Sic habet

[1]) De verbb. Dom. serm. 59.
[2]) Serm. 144 de temp.
[3]) En. II. in Psalm. 21.

ordo evangelistarum. Sicut enim passio ipsius ex omnibus evangelistis conscripta est, sic dies isti septem vel octo durant spatium, ut secundum omnes evangelistas resurrectio recitetur [1]). Es wurde aber nicht immer Alles, was je Ein Evangeliſt über die Geſchichte der Auferſtehung und des Auferſtandenen enthält, an Einem Tage ausgeleſen, ſondern füllte mehrere Tage: De resurrectione domini quod sequebatur in evangelio secundum Lucam, hodie terminatum est [2]). Auch band man ſich nicht immer an die Reihefolge der Evangeliſten, ſondern las z. B. den Lucas nach dem Matthäus [3]). Dies ſtimmt denn durchaus mit Demjenigen überein, was wir in den Homilien über den erſten Brief Johannis fanden. In der Quinquageſima ſtanden die evangeliſchen Lectionen nicht feſt; wir ſahen, wie Auguſtin in derſelben die Leſung des Evangelium Johannis fortſetzen wollte und wie er ein anderes Mal Matth. 5, 46 leſen ließ, weil es ihm für dies einzelne Mal paßte. Dagegen ſtanden die epiſtoliſchen Lectionen für die Quinquageſima feſt: wir finden, was wir bei Chryſoſtomus fanden, bei Auguſtin wieder, daß nemlich nach Oſtern regelmäßig die Apoſtelgeſchichte geleſen wurde, weil ſie in den Thaten der Apoſtel die factiſchen Beweiſe für die Auferſtehung des Herrn und die Macht des Auferſtandenen liefert: Actus apostolorum testes sunt, ille liber canonicus omni anno in ecclesia recitandus; anniversaria solemnitate post passionem domini nostis illum librum recitari [4]). Daß auf Himmelfahrt, Pfingſten, Weihnacht, Epiphanias die der Tagesbedeutung entſprechenden evangeliſchen Geſchichten geleſen wurden, leidet wohl keinen Zweifel; doch läßt ſich nicht genau beſtimmen, nach welchen Abſchnitten der Schrift, da die bezüglichen Sermonen de tempore keinen ſicheren Anhalt gewähren, und andere Nachrichten ſich nicht finden. Wir haben oben von der Bedeutung geſprochen, welche man in

[1]) Serm. 144 de temp.
[2]) Serm. 145 de temp. cf. Serm. 146. 149.
[3]) Serm. 140 de temp.
[4]) In Joh. tractat. 6.

der africanischen Kirche dem Neujahrstage beilegte. Wenn diese unsere Ansicht richtig ist, ergiebt sich zugleich, daß Augustin an diesem Tage die Psalmen 51, 99, 106 lesen ließ [1]: Diese Lectionen heben einer Seits das Moment der Buße im Gegensatz gegen die heidnischen Lustbarkeiten, anderer Seits den Gegensatz des Reiches Gottes gegen das Heidenthum heraus; der Neujahrstag ist bereits der Tag des jejunium propter errorem gentilitatis, wie er nachher bei Isidorus Hispalensis und schon früher in der gallischen Kirche erscheint. Das sind die Anfänge fester Lesungen, welche sich mit Sicherheit in der africanischen Kirche nachweisen lassen.

Im Uebrigen fand lectio continua statt, und zwar auch noch nicht so, daß bestimmte Bücher bestimmten Jahreszeiten zugewiesen wären: wir haben schon gesehen, daß das Evangelium Johannis in der Quadragesima, in der Quinquagesima und in der Herbstzeit gelesen worden ist. Vielmehr bestimmte der Bischof die zu lesenden Bücher. Aber man band sich dann auch nicht knechtisch an das einmal zur lectio continua bestimmte Buch, sondern wich bei gegebenen Veranlassungen davon ab, und ließ, um darüber zu predigen oder aus sonst einem Grunde, einen frei gewählten Text lesen. Folgende Beispiele werden dies beweisen: Augustin will über Ps. 52 predigen, und läßt der Erläuterung halber 1 Kön. 8 verlesen [2]; eben so läßt er Matth. 4, 6 lesen, als er über Ps. 91, 11 predigen will [3]. Oefter läßt Augustin die nemliche Lection an zweien auf einander folgenden gottesdienstlichen Tagen lesen, wenn seine Predigt den Text nicht gleich das erste Mal erschöpft hat [4]; und wenn er dies thun zu wollen vorher ankündigt, hat dann das Anziehende des Gegenstandes wohl einen vermehrten Kirchenbesuch bei dem zweiten Gottesdienste zur Folge, wie z. B. als Augustin zwei Mal nach einander über das Evangelium von den zehn Jung-

[1] En. in Ps. 50. En. in Ps. 98. Serm. 198.
[2] En. in Ps. 51.
[3] En. II in Ps. 90.
[4] In Joh. tract. 12. 46. 47.

frauen predigte [1]). Ueber die Psalmen predigend, überging er immer den 119ten Psalm, theils seiner Länge, theils seiner Schwierigkeiten halber [2]). Wahrscheinlich bei Gelegenheit einer Synode läßt er auf Wunsch anderer Bischöfe den 35ten Psalm lesen, um über denselben zu predigen; eben so ein ander Mal den 140ten Psalm [3]).

Außer den eigentlichen Lectionen aus der Schrift wurden in der africanischen Kirche an den Märtyrerfesten auch die Leidensgeschichten der betreffenden Märtyrer den Gemeinden verlesen. Der 36te Canon des Concils zu Hippo v. J. 393, der sonst die Lectionen aus anderen als canonischen Büchern verbietet, giebt dies ausdrücklich frei: liceat legi passiones martyrum, quum anniversarii eorum dies celebrantur. Die Verlesung dieser Passiones fand nach den eigentlichen Lectionen vor der Predigt statt, damit die Predigt darauf Bezug nehmen konnte [4]). — Noch eine andere Art von Heiligengeschichten führte Augustin ein. Als die durch die Heiligen und ihre Reliquien gewirkt sein sollenden Wunder sich ins Unglaubliche mehrten, und dabei ersichtlich Fabelhaftes in den Gemeinden verbreitet wurde, ordnete Augustin an, daß die verbürgten Wundergeschichten schriftlich aufgezeichnet und den Gemeinden an den Festen der betreffenden Märtyrer vorgelesen würden. Augustin hat eine lange Reihe von durch Heilige und deren Reliquien gewirkten Wundern erzählt [5]), versichert aber, daß dies lange nicht alle seien, vielmehr nur diejenigen, de quibus libelli dati sunt, qui recitarentur in populis; id namque fieri voluimus, quum videremus antiquis similia divinarum signa virtutum etiam nostris temporibus frequentari, et ea non debere multorum notitiae deperire. Wir haben oben gelegentlich erzählt, wie am Ostermorgen in der Kirche Augustin's ein Kranker durch ein Wunder des

[1]) De Verbb. Dom. serm. 22. 23.
[2]) En. in Ps. 118.
[3]) En. in Ps. 34. En. in Ps. 139.
[4]) Aug. serm. de Sanct. 12. Hom. 26 ex 50.
[5]) De civ. Dei XXII, 8.

heiligen Stephanus geheilt ward. Dieſe Wundergeſchichte verfaßte Auguſtin ſofort ſchriftlich, ließ ſie anderen Tages vor der Predigt der Gemeinde verleſen, während der Geheilte neben dem Lector vor den Augen der Gemeinde aufgeſtellt war, und nahm dann in der Predigt darauf Bezug [1]).

Die Verleſung der Lectionen geſchah nicht durch die fungirenden Geiſtlichen, ſondern nach älterer Weiſe durch die Lectoren. Sie gehörten zum niederen Clerus; man nahm in der Regel Knaben dazu; volljährig geworden mußten ſie entweder heirathen oder das Enthaltſamkeitsgelübde auf ſich nehmen, ſonſt verloren ſie das Lectoramt: lectores usque ad annos pubertatis legant; deinceps autem nisi uxores custodita pudicitia duxerint aut continentiam professi fuerint, legere non sinantur [2]). Weil ſie zum niederen Clerus gehörten, war ihnen auch verwehrt, bei ihrem Auftreten zu der Gemeinde die Salutation zu ſprechen [3]). Der Lector ſtand, wenn er las, in gradibus exedrae [4]), d. h. auf der oberſten der vom Altarplatz in das Schiff führenden Stufen. Auch der Predigende, der ſonſt beim Predigen auf ſeinem Sitze in der Abſis ſaß [5]), trat wohl bei größerer Gemeindeverſammlung und um beſſer verſtanden zu werden, auf dieſen Platz des Lectors heraus: in gradibus exedrae, in qua de superiore loquebar loco [6]). Die Gemeinde pflegte in der africaniſchen Kirche während der Lectionen und der Predigt zu ſtehen. Auguſtin billigte dies nicht ganz: er meint, damit nicht Schwache und Kränkliche durch die Ermüdung am Hören verhindert oder zum Weggehen gezwungen würden, möchte es beſſer ſein, dem Beiſpiele der überſeeiſchen Kirchen zu folgen, und das Sitzen ſo weit, als der Anſtand es erlaube,

---

[1]) Ibid.
[2]) Conc. Hipp. a. 393. can. 18. 19.
[3]) Ibid. can. 1.
[4]) De civ. Dei XXII, 8.
[5]) Serm. 355.
[6]) De civ. Dei XXII, 8. cf. Ep. 225 ad Albinam.

zu gestatten [1]). Er machte auch selbst den Anfang damit, und forderte die Schwachen und Kränklichen auf sich zu setzen. Aber nun fingen auch die gesunden Frauenzimmer an, nicht sich bloß zu setzen sondern beim Anfang der Lectionen sich behaglich und zum Zwecke gemächlicher Conversation hinzustrecken, und er mußte nun wieder gegentheils die Gemeinde ermahnen, was sie dem Worte Gottes schuldig sei [2]).

Wie hohe Bedeutung der Predigt in der africanischen Kirche jener Zeit beigelegt wurde, ersehen wir zur Genüge aus der quantitativ und qualitativ so reichen Thätigkeit Augustins auf diesem Gebiete. Außer den Bischöfen durften auch die Presbyter predigen, jedoch nicht in Gegenwart der Bischöfe; es war eine von der africanischen Kirchenregel abweichende Ausnahme, wenn der Bischof Aurelius dem Presbyter Augustin in seiner Gegenwart zu predigen verstattete [3]). Als Ausnahme kam auch noch vor, daß Laien predigten; der 98te Canon des Concils zu Karthago v. J. 399 verordnet: Laicus praesentibus clericis, nisi ipsis rogantibus, docere non audeat. Augustin predigt bald über die epistolische, bald über die evangelische Lection, bald über den gesungenen Psalm; aber nicht selten berücksichtigt er dann in seiner Predigt auch diejenigen beiden Lectionen, über welche er nicht predigt [4]). Er legt zuweilen der Reihe nach ganze Bücher, bald ein Evangelium, bald eine Epistel, bald die Psalmen aus, läßt diese dann an dem zukömmlichen Orte lesen, und predigt dann folglich eine Zeit lang nur über die epistolische, oder über die evangelische Lection, oder den Psalm. Aber er bindet sich dabei nicht absolut: er hat vor über den Psalm zu predigen, ändert aber seinen Vorsatz, predigt über das Evangelium, und

[1]) De catech. rud. cap. 13.

[2]) Hom. 26 ex 50, wenn anders diese Homilie dem Augustinus und nicht, wie die Benedictiner meinen, dem Cäsarius von Arles angehört.

[3]) Possidonii vita August. cap. 5.

[4]) So z. B. In Joh. tract. 1. En. in Ps. 56. 39. En. II in Ps. 25.

legt den Pſalm an einem Wochentage darnach aus[1]). Oder er hat vor über einen Pſalm zu predigen, der Vorſänger aber läßt aus Verſehen einen andern Pſalm ſingen, und ſo predigt er über den letzteren[2]). Auguſtin ſchließt ſeine Predigten mit einem Gebet, das uns erhalten iſt[3]): Conversi ad dominum deum patrem omnipotentem, puro corde ei, quantum potest parvitas nostra, maximas atque uberes gratias agamus, precantes toto animo singularem mansuetudinem ejus, ut preces nostras in beneplacito suo exaudire dignetur, inimicum quoque a nostris actibus et cogitationibus sua virtute expellat, nobis multiplicet fidem, mentem gubernet, spiritales cogitationes concedat, et ad beatitudinem suam perducat, per Dominum etc. Nach der Predigt machten die Biſchöfe auch wohl der Gemeinde Mittheilung über Vorfallenheiten im kirchlichen Leben, und kündigten ihr, daß ſie Solches thun wollten, vorher an, in Folge deſſen dann die Gemeinde ſich zahlreicher verſammelte[4]).

Zwiſchen der epiſtoliſchen und evangeliſchen Lection fand, wie wir ſchon bemerkt haben, regelmäßig Pſalmengeſang ſtatt. Pſalmengeſang im Gottesdienſt fanden wir ſchon bei Tertullian, und wenn Cyprian deſſelben nicht erwähnte, ſo durften wir das wohl zufällig nennen. Aber allerdings iſt nun ſeine Anwendung zu Auguſtin's Zeit eine andere. Wir müſſen hier von dem Geſange im Gottesdienſt überhaupt, wie er damals dort üblich war, etwas eingehender handeln. Auguſtin ſagt den africaniſchen Gemeinden nach, daß ſie zum Singen pigriores ſeien[5]). Indeſſen wurde doch die africaniſche Kirche durch die Zeitverhältniſſe dahin getrieben, daß ſie nicht bloß die a. t. Pſalmen, ſondern auch ſolche Geſänge ſang, die von Kirchenlehrern gedichtet waren. Der Gebrauch von Kirchengeſängen der letzteren Art war ſeit den Leiſtungen des Hilarius von

[1]) En. in Ps. 147.
[2]) En. in Ps. 138.
[3]) De Verbb apost. serm. 3.
[4]) In Joh. tractat. 12.
[5]) Ep. 119 ad Januar. c. 18.

Poitiers und des Ambrosius auf diesem Gebiete im Abendlande bereits weit verbreitet. Als nun die Donatisten anfingen, ihre Gemeinden durch den Gesang psalmorum humano ingenio compositorum aufzuregen, hielt zwar die katholische Kirche Africa's im Gegensatze zu dem fanatisch wilden Gesange der Donatisten auf ruhiges und nüchternes Psalliren (sobrie psallimus), aber Augustin fand sich doch veranlaßt, nicht allein den Kirchengesang überhaupt als eine res utilis ad movendum pie animum et accendendum divinae dilectionis affectum zu empfehlen, sondern auch den Gebrauch von in der Kirche gedichteten Kirchengesängen zu fördern[1]). Er verfaßte selbst[2]) für das Volk einen zum hypophonischen Singen eingerichteten Psalmus contra partem Donati, in welchem die ganze Geschichte der donatistischen Spaltung kurz dargestellt ist, und den wir noch besitzen[3]). Von anderen dem Augustin zugeschriebenen Hymnen ist die Aechtheit mehr als zweifelhaft: So steht allerdings der Hymnus Cum rex gloriae Christus[4]) in einer unläugbaren Verwandtschaft zu dem sermo 137 de tempore, entweder so daß dieser Hymnus nach diesem Sermon verfaßt ist, oder daß dieser Sermon sich in einer Auslegung dieses Hymnus fortbewegt; aber dieser Sermon enthält einen langen Abschnitt aus Gregor's Homilien, und ist also entschieden unächt. Auch läßt sich nicht nachweisen, welche anderen Hymnen und psalmi humano ingenio compositi in der damaligen africanischen Kirche gebraucht worden seien. An zweien Stellen[5]) redet Augustin so, daß man glauben könnte, die africanische Kirche habe das große Gloria gekannt, aber sicher ist der Schluß nicht. Dagegen findet sich bei Augustin eine Definition des Hymnus, die wir ihrer Trefflichkeit halber nicht übersehen dürfen: hymni laudes sunt Dei cum cantico. Hymni cantus sunt continentes laudes dei. Si sit laus, et non sit

[1]) Ibid.
[2]) Retractt. I, 20.
[3]) Opp. VII, 5 ff.
[4]) Abgedruckt bei Daniel Thes. hymnol. II, 315.
[5]) En. in Ps. 39. in Ps. 72.

dei, non est hymnus. Si sit et laus, et dei laus, et non cantetur, non est hymnus. Oportet ergo ut si sit hymnus, habeat haec tria: et laudem, et dei, et canticum[1]). Daß dieſe Hymnen und ſonſtigen von Kirchenlehrern verfaßten geiſtlichen Geſänge in der Meſſe geſungen ſeien, findet ſich nicht; wohl aber, wie wir bereits geſehen haben, daß ſie neben den a. t. Pſalmen in den Horen, namentlich in den Klöſtern geſungen wurden. Einen deſto reicheren Gebrauch machte man dagegen in der Meſſe von dem Geſange der a. t. Pſalmen. Mit beredten Worten ſchildert Auguſtin den Reichthum des Pſalters und die wohlthätigen Wirkungen des Geſanges derſelben: Jedes Buch der Schrift iſt in ſeiner Weiſe nütze; psalmorum vero liber, quaecunque utilia sunt ex omnibus, continet. Futura praedicit, veterum gesta commemorat, legem viventibus tribuit, gerendorum statuit modum. Et ut breviter dicam, communis quidam bonae doctrinae thesaurus est, apte singulis necessaria subministrans. — Et hoc fit modulatione quadam et delectabili canore, humanum animum ad pudicitiam provocante — ut dum suavitate carminis mulcetur auditus, divini sermonis pariter utilitas inseratur. Daher belobt er denn nicht allein jene uns ſchon von Tertullian her bekannte Sitte, daß die Chriſten psalmorum responsa et intra domos, interdum etiam in populo publice canunt, ſondern er verlangt, daß auch die Gemeinde in ihren Gottesdienſten die Pſalmen ſinge. Dabei kennt er das Verhältniß des Sacrificiellen und Sacramentalen im Gemeindegeſange ganz genau: O vere admirandi magistri sapiens institutum, ut simul et cantare videamur, et quod ad utilitatem animae pertinet doceamur[2]). Aus dieſen Anſchauungen heraus ſtellt er denn auch eine principielle Regel darüber auf, an welchen Stellen der Meſſe Pſalmengeſang ſtattfinden könne und müſſe, und an welchen nicht: Quando autem non est tempus, cum in ecclesia fratres congregantur, sancta cantandi, nisi cum legitur aut disputatur, aut antistites clara voce deprecantur, aut com-

[1]) En. in Ps. 72.

[2]) Im Prologus zu den Enarrationes in Pss.

munis oratio voce diaconi indicitur? Aliis vero particulis temporum quid melius a congregatis christianis fiat, quid sanctius, omnino non video[1]). Also die Lectionen, die Predigt, die Gebete des Priesters am Altar, das allgemeine Kirchengebet sollen nicht durch den Psalmengesang verdrängt oder gestört werden, aber dazwischen soll man Psalmen singen. Dem entspricht denn auch die Ausführung: Wie wir schon sahen und gleich näher sehen werden, ließ Augustin erstens zwischen den Lectionen Psalmen singen. Sodann führte man zu seiner Zeit ein, daß vor den Oblationen und während der Distribution des Abendmahls Psalmengesang stattfand: mos tunc esse apud Carthaginem coeperat, ut hymni ad altare dicerentur de psalmorum libro, sive ante oblationem, sive cum distribueretur populo quod fuisset oblatum. Diese Neuerung fand aber anfangs Widerspruch, und Augustin schrieb eine verloren gegangene Schrift zu ihrer Vertheidigung[2]).

Die Sangweise betreffend hatte man zunächst das alte einfache Psalliren; wir haben bereits gehört, was Augustin sagt: sobrie psallimus. Aber Augustin hatte in Mailand den ambrosianischen Gesang kennen gelernt. Ambrosius hatte vom Morgenlande her (vgl. oben S. 39 ff.) den belebteren Gesang, und namentlich den antiphonischen Gesang herübergenommen, und in seiner Gemeinde eingeführt[3]). Wir werden von diesem ambrosianischen Gesange weiterhin zu reden haben. Dieser ambrosianische Gesang hatte dem Augustin in Mailand in der Zeit seiner Taufe einen unauslöschlichen Eindruck gemacht: Quantum flevi in hymnis et canticis tuis, deus meus, suave sonantis ecclesiae tuae vocibus commotus acriter. Voces illae influebant auribus meis, et eliquabatur veritas tua in cor meum, et ex ea aestuabat inde affectus pietatis, et currebant lacrymae, et bene mihi erat cum illis[4]). Er hat demnach zwar mancherlei.

[1]) Ep. 119 ad Januar. cap. 18.
[2]) Retractt. II. 11.
[3]) Aug. Conff. IX, 7.
[4]) Conff. IX, 6.

Bedenken, die er in seinen Confessionen[1]) ausführt, gegen das zu kunstmäßige und melodiereiche Singen im Gottesdienst; er hält es dann für sündhaft, daß ihm die Worte Gottes, schön gesungen, mehr zu Herzen gehen, als wenn sie nicht gesungen werden; er fürchtet dann, daß die Gemeinde dadurch verführt werden möchte, mehr auf die Weise als auf den Inhalt des Gesanges zu achten; er hält es dann für sicherer, im Gottesdienst lieber nur psalliren zu lassen; aber schließlich entscheidet er sich doch dafür, cantandi consuetudinem approbare in ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat. So hat er denn den ambrosianischen Gesang auch in die africanische Kirche eingeführt. Der kunstmäßige Gesang erforderte denn auch angestellte Sänger; sie gehörten zum niederen Klerus[2]).

Wie gesagt, ließ nun Augustin auch zwischen den Lectionen Psalmengesang eintreten. Es geschah dies aber nicht allein des Gesanges halber, sondern auch um die nicht mehr übliche a. t. Lection zu ersetzen. Deßhalb zählt Augustin — in den vorangezogenen Stellen — auch den Psalm unter den Lectionen auf; deßhalb predigt er auch so häufig über den gesungenen Psalm; deßhalb wird auch das Singen des Psalms geradezu ein Lesen desselben genannt: Psalmus iste, qui modo cantatus est, brevis est numero verborum, magnus est pondere omnium sententiarum. Nam totus lectus est etc.[3]). Kürzere Psalmen läßt Augustin ganz[4]), von längeren läßt er das auszulegende Stück singen[5]). Er folgt nicht immer der Reihe im Psalter, sondern bestimmt dem Sänger den zu lesenden Psalm[6]). Auf diese zwischen den Lectionen zu singenden Psalmen scheinen übrigens alle möglichen Sangweisen angewendet zu sein. Entweder die Gemeinde sang den Psalm

[1]) Conff. X. 33.
[2]) Stat. eccles. antiq. cap. 10.
[3]) En. in Ps. 86.
[4]) En. in Ps. 30.
[5]) En. I et II in Ps. 48. En. in Ps. 60. 86
[6]) En. in Ps. 138.

unter Führung der Geistlichen symphonisch; so muß man es sich denken, wenn es heißt: hunc psalmum vobiscum cum exaltatione cantavimus [1]). Oder die Sänger sangen den Psalm, so daß die Gemeinde wohl nur hypophonisch oder epiphonisch respondirte: Psalmum, fratres, cum cantaretur, audistis [2]). Oder der Psalm wird in Wechselgesang gesungen: in hoc psalmo, quem cantatum audivimus, cui cantando respondimus [3]) und an einer anderen Stelle: psalmus, quem modo nobis cantatum audivimus, et cantando respondimus [4]).

Dem Psalmengesange zwischen den Lectionen schließt sich sachlich und örtlich auch das Hallelujah an, welches, wie wir schon sahen, als eine vox laudis in der Quinquagesima, und an manchen Orten auch alle Sonntage gesungen wurde [5]). Augustin fängt den Sermon über den 111ten Psalm [6]) mit den Worten an: venerunt dies, ut cantemus Alleluja. Also ließ Augustin in der Quinquagesima den 111ten Psalm singen. Hieraus dürfen wir schließen, es sei mit dem Gesange des Hallelujah damals so gehalten worden, daß man zu den betreffenden Zeiten und Tagen die Hallelujahpsalmen, die mit Hallelujah anfangen oder schließen, und so das Hallelujah zu Anfang oder zum Schlusse des Zwischenpsalms sang.

Auf die Predigt folgte das Gebet, durch welches zugleich die Katechumenen entlassen wurden, das allgemeine Kirchengebet. Zu Cyprian's Zeit (I, 430 ff.) stand es damit so, daß man erst die Katechumenen u. s. w. mit Gebet entließ, dann das Gemeindegebet sprach, dieses Alles jedoch nur als Appendix der Predigt ansah, nach dem Gemeindegebet aber mit dem Friedenskuß den Abendmahlsact anfing, und in diesem nach der Consecration noch einmal ein allgemeines Kirchengebet, oder richtiger eine Reihe von Fürbitten für Alle und

[1]) En. in Ps. 44.
[2]) En. in Ps. 99.
[3]) En. in Ps. 46.
[4]) En. in Ps. 119.
[5]) Ep. 86 ad. Casul. Ep. 119 ad Jan. c. 15. 17.
[6]) En. in Ps. 110.

Alles sprach. Wie stand es nun hiemit zu Augustin's Zeit? Vorweg bemerken wir, was wir erst später belegen können, daß der Friedenskuß in der africanischen Kirche auch jene seine Stelle zu Anfang der missa fidelium bereits verloren hatte; er war noch tiefer in den Abendmahlsact hineingerückt, er schloß sich an das Vater unser an, welches nach dem der Consecration folgenden allgemeinen Kirchengebet gesprochen wurde. Im Uebrigen finden wir Folgendes: Wenn Augustin an einer Stelle sagt: post sermonem fit missa catechumenis, manebunt fideles, venietur ad locum orationis [1]), und an einer anderen Stelle: primo post orationem admonemini sursum habere cor [2]), so ist klärlich die Abfolge diese: erst die Gebete zur Entlassung der Katechumenen, dann das bloß die zurückgebliebenen fideles angehende Gemeindegebet, dann die Präfation. Dabei werden wir aber erstens zu ergänzen haben, daß nicht bloß für die Katechumenen, sondern auch für die anderen zu entlassenden Klassen gebetet sein wird, ähnlich wie in den apostolischen Constitutionen. Es folgt dies einfach daraus, daß die africanische Kirche damals diese Klassen noch hatte; Augustin nennt nur der Kürze wegen die Katechumenen allein. Wir werden auch gleich weitere Andeutungen finden, welche diese Vermuthung bestätigen. Schwieriger ist die zweite Frage: Ward das sich nur auf die zurückbleibenden fideles beziehende, oder richtiger das nur von diesen zu sprechende Gebet zur missa catechumenorum, oder zur missa fidelium als deren Anfang gerechnet? Wenn wir bedenken, daß sich dem Augustin die Messe nach dem Gesichtspunkt der disciplina arcani bestimmt in zwei Theile scheidet, so müssen wir annehmen, daß ihm auch dies zuerst von der ungemischten Gemeinde der Gläubigen gesprochene Gebet als der Anfang der missa fidelium gelte. Und das scheinen doch auch die Worte, das manebunt fideles, das primo post orationem in jenen Stellen sagen zu sollen. Demnach lag es also zu Augustin's

[1]) Serm. 49.
[2]) Serm. 225.

Zeit ſo: Nach der Predigt wurden die Entläſſungsgebete für die Katechumenen geſprochen, und damit ward die missa catechumenorum geſchloſſen; dann fing mit dem eigentlichen Gemeindegebet die missa fidelium an, in welcher aber nach der Conſecration abermal ein allgemeines Kirchengebet geſprochen wurde, das mit dem Vater unſer und dem Friedenskuß ſchloß. Offenbar haben wir auch hieran eine weitere Ausführung der cyprianiſchen Principien: Unmittelbar nach Cyprian verengte ſich freilich der alte Act der Gebete und Oblationen auf einen bloßen Gebetsact, indem die Oblationen zum Abendmahlsact gezogen wurden; hier aber wird nun auch der Gebetsact noch wieder halbirt ſo, daß die Entlaſſungsgebete zu der missa catechumenorum verbleiben, das Gemeindegebet aber zur missa fidelium gezogen wird. Außerdem tritt der Friedenskuß zwar wieder an den Schluß eines gemeinen Gebets, aber desjenigen gemeinen Gebets, derjenigen Fürbitten, welche nach der Conſecration und Opferung des Sacraments geſprochen werden; es wird alſo der Abendmahlsact mit Gemeindegebet angefangen und beſchloſſen, d. h. der Abendmahlsact wird vollſtändig in den mit dem Friedenskuß ſchließenden Gebets- und Opferact hineingezogen, wird in einen Gebets- und Opferact verwandelt.

Ueber Inhalt und Form des Gebets nach dem Sermon finden ſich bei Auguſtin einige Stellen: Audis sacerdotem dei ad altare exhortantem populum dei, orare pro incredulis, ut eos deus convertat ad fidem, et pro catechumenis, ut iis desiderium regenerationis inspiret, et pro fidelibus, ut in eo quod esse coeperunt, ejus munere perseverent[1]); und: die Kirche bittet für ihre Feinde, ut det illis deus poenitentiam, et resipiscant de diaboli laqueis, a quo captivi tenentur secundum ipsius voluntatem[2]); und: die quotidianae orationes ecclesiae ſind dieſe: orat, ut increduli credant — orat, ut credentes perseverent[3]). Nehmen wir da noch die Aeuße-

[1]) Ep. 107 ad. Vital.
[2]) De civ. Dei XXI, 24.
[3]) De bono persev. 7.

rung[1]): communis oratio voce diaconi indicitur, ſo ergiebt ſich Folgendes: der Inhalt des gemeinen Gebets iſt der uns längſt bekannte, die Kirche betet für ihre Glieder, für ihre Katechumenen, auch für ihre Feinde. Das Gebet bewegt ſich ſo fort, daß nach einander der verſchiedenen Klaſſen fürbittend gedacht wird. Es hebt damit an, daß der fungirende Prieſter am Altar die Gemeinde zum Gebet auffordert (sacerdotem dei ad altare exhortantem); der Prieſter hob dann ohne Zweifel mit der Salutation an, denn daraus, daß den Lectoren verboten ward, die Lectionen mit der Salutation anzuheben, dürfen wir ſchließen, daß dagegen der fungirende Prieſter immer beim Beginne eines neuen Acts mit der Salutation anhob. Dann aber intonirte in bekannter Weiſe der Diacon die einzelnen Bitten (voce diaconi indicitur). Und die Gemeinde reſpondirte auf dieſelben das Kyrie eleison; nur mit dem Unterſchiede, daß ſie es nicht auf griechiſch, ſondern domine miserere ſprach[2]). Kurz, dies Gebet nach der Predigt hatte denſelben Inhalt und dieſelbe Form wie das entſprechende im 8ten Buche der apoſtoliſchen Conſtitutionen; nur daß die Grenze zwiſchen den beiden Theilen des Gottesdienſtes mitten in dasſelbe hinein fiel, das eigentliche Gemeindegebet ſchon zur missa fidelium gehörte. Die äußerliche Haltung beim Gebet war übrigens noch, wie wir ſie von Alters her kennen: genua figunt, extendunt manus, vel etiam prosternuntur solo[3]).

Damit daß wir das die missa fidelium anfangende gemeine Gebet beſprochen haben, ſind wir nun ſchon in die missa fidelium ſelbſt eingetreten. Wir ſuchen auch hier vor Allem die Abfolge der einzelnen Theile feſtzuſtellen. Zwei Stellen geben uns darüber Aufſchluß. Die erſte lautet: Tenetis sacramenta ordine suo. Primo post orationem admonemini „sursum habere cor“. Hoc decet membra Christi.

---

[1]) Ep. 119 ad Joh. cap. 18.
[2]) Ep. 178.
[3]) De cur. pro mort. ger. cap. 5.

— Ideo cum dicitur „Sursum cor“, respondetis „habemus ad dominum“. — Ideo sequitur episcopus vel presbyter, qui offert, et dicit (cum responderit populus „habemus ad dominum sursum cor“) „gratias agamus domino deo nostro“. — Et vos attestamini, „dignum et justum est“ dicentes, ut ei gratias agamus, qui nos fecit sursum ad nostrum caput habere cor. Deinde post sanctificationem sacrificii dei, quia nos ipsos voluit esse sacrificium suum — dicimus orationem dominicam. Post ipsam dicitur „pax vobiscum“, et osculantur se Christiani in osculo sancto [1]). Hiernach iſt die Abfolge dieſe: Gebet — Präfation — Conſecration — Vater unſer — Friedenskuß. Offenbar faßt ſich unter einzelnen dieſer Rubriken noch ein Mannigfaltiges zuſammen. In der zweiten Stelle [2]) beſpricht Auguſtin die 1 Tim. 2, 1 anbefohlenen δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας, findet dieſelben in den auf einander folgenden verſchiedenen Gebeten der missa fidelium wieder und ſagt: eligo in his verbis hoc intelligere, quod omnis vel paene omnis ecclesia frequentat, ut precationes (δεήσεις) accipiamus dictas, quas facimus in celebratione sacramentorum, antequam illud, quod est in Domini mensa, incipiat benedici; orationes (προσευχάς), cum benedicitur et sanctificatur, et ad distribuendum comminuitur, quam totam petitionem fere omnis ecclesia dominica oratione concludit. Auf dieſe Deutung führe (nach ſeiner Meinung) auch der griechiſche Ausdruck, denn da εὐχή in der Schrift häufig votum, Gelübde bedeute, ſo ſei προσευχή eine ſolche oratio, quam facimus ad votum; voventur autem omnia, quae offeruntur deo, maxime sancti altaris oblatio, quo sacramento praedicatur nostrum aliud votum maximum, quo nos vovimus in Christo esse mansuros, utique in compage corporis Christi. Cujus rei sacramentum est, quod unus panis unum corpus multi sumus. Ideo in hujus sanctificatione et distributionis praeparatione, existimo Apo-

[1]) Serm. 227.
[2]) Ep. 59 ad Paulinum.

stolum jussisse proprie fieri προσευχάς, id est orationes vel ad = orationes, hoc est enim ad votum. — Interpellationes (ἐντεύξεις) autem, sive postulationes fiunt, cum populus benedicitur. Tunc enim antistites velut advocati, susceptos suos per manus impositionem misericordissimae offerunt potestati. Quibus peractis et participato tanto sacramento, gratiarum actio cuncta concludit, quam in his etiam verbis ultimam (εὐχαριστίας) commendavit Apostolus. Hier werden uns erſtens die Gebete genannt, welche ſich bis dahin erſtrecken, daß man anfängt zu ſegnen, was auf dem Tiſch des Herrn iſt. Zu dieſen gehört die Präfation jeden Falls nicht mehr mit, da vielmehr mit ihr der Anfang des Segnens gemacht wird. Was hier precationes genannt wird, iſt alſo das Nemliche, was die erſte Stelle als oratio bezeichnete. Wir nehmen aber noch hinzu, daß Brod und Wein während dieſer Gebete auf den Altar gekommen ſein müſſen, denn wenn das Benediciren anfängt, ſind ſie bereits in mensa domini. Es folgen zweitens die Gebete, welche geſprochen werden, während benedicitur und sanctificatur und ad distribuendum comminuitur, welche ad votum d. h. zur sancti altaris oblatio geſchehen. Hier werden wir unter dem benedicitur und sanctificatur nichts Anderes als das Dankſagen über den Elementen und die Conſecration, alſo unter den dabei geſprochenen Gebeten nur die euchariſtiſchen und Conſecrationsgebete verſtehen können; das votum, die sancti altaris oblatio iſt die Aufopferung der conſecrirten Elemente, mit welcher die Gemeinde zugleich ihre Gebete verbindet, durch welche ſie ſich ſelbſt Gotte aufopfert; das comminuitur ad distribuendum aber, oder wie es nachher genannt wird, die distributionis praeparatio kann nichts Anderes ſein als die fractio panis. Somit beſtehen dieſe Gebete aus einer ganzen Reihe von Gebeten, wie ſie denn auch eine tota petitio genannt werden, die mit dem Vater unſer ſchließt, nach welchem laut der erſten Stelle der Friedenskuß folgt. Wir haben alſo hier die Präfation, euchariſtiſche Gebete, Conſecration, Aufopferung des Sacraments, und damit ſich verbindend die

Gebete, in welchen die Gemeinde sich selbst aufopfert, die fractio panis, das Vater unser und den Friedenskuß. Drittens folgt die Benediction, das Gebet, durch welches der fungirende Priester populum benedicit. Quibus peractis folgt viertens die Austheilung (participato tanto sacramento); und endlich die Postcommunion, die gratiarum actio. Hiernach ist die Abfolge der missa fidelium diese: Gemeindegebet, bei welchem auch die Elemente auf den Altar kommen — Präfation — eucharistische Gebete — Consecration — Aufopferung des Sacraments und Selbstopfer der Gemeinde im Gebet — fractio panis — Vater unser — Friedenskuß — benedictio populi — Austheilung — Postcommunion. Das Nähere und Bestimmtere muß sich uns nun ergeben, wenn wir zusammenstellen, was sich sonst über die einzelnen erwähnten Stücke findet.

Daß die missa fidelium mit einem allgemeinen Kirchengebet, mit einer Litanei anfing, und daß in irgend welchem Zusammenhange mit diesen Gebeten Brod und Wein auf den Altar kamen, wissen wir bereits. Um aber dieses Verhältniß näher aufzuklären, müssen wir vor Allem den Oblationen nachfragen, deren alte Stelle ja auch hier bei dem Gemeindegebet war.

Zuvörderst leidet es keinen Zweifel, daß die Oblationen zu Augustin's Zeit noch in allgemeinem Gebrauche waren. Außer der Oblation des Brods und Weins zum Abendmahl finden sich zunächst Oblationen für Arme, Almosen, denn Augustin fordert am Schlusse der Predigt zur Spendung von Almosen auf [1]). Sodann wurden für die Verstorbenen Oblationen gebracht: memoria (defunctorum) et orationibus et oblationibus commendetur [2]). Ferner wurden zu Ehren der Märtyrer Oblationen gebracht, von welchen dann die bereits besprochenen Mahle veranstaltet wurden. Und wenn gleich auch in der africanischen Kirche die Verhältnisse des Kirchen-

[1]) De Verbb. apost. serm. 40.
[2]) Stat. eccles. antiq. cap. 79.

vermögens und damit die Einkommenverhältnisse der Geistlichen sich wie allgemein geändert hatten, so daß die Statuta ecclesiae antiqua die Geistlichen wegen ihres Unterhalts bereits auf festen Gehalt und Feldbau u. s. w. anweisen können [1]), so wird doch auch die Verwendung der Oblationen zum Unterhalt der Geistlichen noch nicht ganz cessirt sein. Endlich kommen noch Oblationen von Erstlingen, von dem bei der Kindertaufe zu verwendenden Honig und Milch hinzu, von welchen wir gleich das Nähere sehen werden. Mithin gab es noch Oblationen: Augustin's Mutter opferte dergleichen täglich [2]). Aber daneben tritt nun auch klar heraus, daß die Oblationen damals schon nach Inhalt und Form ganz etwas Anderes geworden waren und durch Augustin noch weiter wurden.

Augustin nemlich sagt in der vorangeführten Stelle [3]) vom Abendmahl, diese sancti altaris oblatio sei die vornehmste Oblation: voventur omnia, quae deo offeruntur, maxime sancti altaris oblatio. Daraus daß er das Abendmahl im Unterschiede von den anderen Oblationen die sancti altaris oblatio nennt, müssen wir aber schließen, daß die anderen Oblationen nicht auf dem Altar geopfert wurden. Und das bestätigt uns denn auch der wichtige 23te Canon des Concils zu Hippo vom Jahre 393: Ut in sacramentis corporis et sanguinis Domini nihil amplius offeratur, quam ipse dominus tradidit, hoc est, panis et vinum aqua mixtum. Primitiae vero, seu mel et lac, quod uno die solemnissimo pro infantium mysterio solet offerri, quamvis in altari offerantur, suam tamen habent propriam benedictionem, ut a sanguinis et corporis dominici sacramento distinguantur. Aber auch von den Erstlingen sollen nur Weintrauben und Feldfrüchte auf den Altar gebracht werden. Also nur noch das zum Abendmahl nöthige Brod und Wein sollen nach alter Weise

[1]) Cap. 31. 32. 49. 51. 52. 53.
[2]) Confess. V, 9.
[3]) Aus der Ep. 59 ad Paulin.

auf dem Altar geopfert werden. Außerdem sollen nur Erstlinge von Trauben und Feldfrüchten, so wie der zur Taufe nöthige Honig und Milch auf den Altar kommen. Daß die altarfähigen Erstlinge auf Trauben und Feldfrüchte beschränkt sind, hat seinen Grund in a. t. Vorbildern und in der Verwandtschaft, in welcher dieselben zu Wein und Brod des Abendmahls stehen. Aber diese Darbringungen haben nun einen ganz anderen Sinn als die eigentlichen Oblationen: Honig und Milch werden auf den Altar gebracht um benedicirt, um zu dem von ihnen in der Taufhandlung zu machenden Gebrauche geweiht zu werden; und die Erstlinge werden auch gebracht um benedicirt zu werden, damit in ihnen die ganze Ernte gesegnet werde. Diese Darbringungen sind also weniger Oblationen als vielmehr Benedictionen. Deßhalb soll denn auch weder die Darbringung dieser Dinge mit der Darbringung der Abendmahlselemente, noch die Benediction dieser Dinge mit der Consecration der Abendmahlselemente zusammengefaßt werden, ut a sanguinis et corporis dominici sacramento distinguantur. Ueberdem geschehen diese Benedictionen der Natur der Sache nach nur an wenigen bestimmten Tagen des Jahrs. Hiemit haben wir zugleich Antwort auf die die Benediction von Dingen betreffende Frage, welche uns oben (I, 442) noch unbeantwortet blieb. Mithin fand in der regelmäßigen Messe schon damals keine auf den Altar kommende Oblation statt, als allein die des Brods und Weins zum Abendmahl. Diese aber werden damals noch von den Gemeindegliedern geopfert sein; wenigstens liegt kein Beweis vom Gegentheil vor.

Davon war die nothwendige Folge, daß sich die anderen Oblationen eine andere Stelle und Form suchten. Theilweise traten sie ganz aus dem Gottesdienste heraus. So die Darbringungen zu Ehren der Märtyrer und Heiligen, von welchen zwei Stellen Augustin's uns Näheres sagen[1]): Dieselben waren nicht in allen Kirchenprovinzen, aber in Africa üblich;

[1]) Confess. VI, 2. De civ. Dei VIII, 27.

und obgleich Augustin sagt, daß meliores Christiani dergleichen nicht brächten, that doch seine eigne Mutter es täglich, freilich unter Vermeidung des Anstößigen. Man brachte nemlich in Körben und Bechern Wein, Brod, pultes (Brei aus Mehl, Wasser, Honig u. s. w.), allerlei Erdfrüchte und andere Eßwaaren zu den Memorien der Heiligen, setzte sie da hin, betete, nahm sie wieder weg, und aß sie und gab sie den Armen zu essen, der Meinung daß diese Dinge dadurch dem also Opfernden vermöge des Verdienstes der Heiligen im Namen Gottes geheiligt würden. Diese Oblationen traten also ganz aus dem Gottesdienste heraus. Ueberhaupt haben sie mit den alten Oblationen wenig Gemeinschaft, da sie nicht sowohl verkörpertes Dankgebet an Gott als vielmehr Ehrenbezeugungen gegen die Heiligen zur Gewinnung der Hülfe und Fürbitte derselben waren. Anders dagegen liegt es schon mit den Oblationen für die Verstorbenen, welche zwar in so fern mit jenen Oblationen zur Ehre der Heiligen Verwandtschaft hatten, als auch an sie dann ein Mahl sich anschloß, welche aber jeden Falls in der Messe statt fanden. Sie sollten ja ein für die Verstorbenen zur Förderung ihrer Seligkeit gebrachtes Opfer sein, so mußten sie sich auch dem Meßopfer anschließen: sie wurden in den Todtenmessen gebracht, und am Schlusse der letzteren fanden dann die Mahle statt. Vollends aber jene von Alters her üblichen Oblationen zum Unterhalt der Armen und der Geistlichen werden in der Messe gebracht sein, und zwar in Zusammenhang mit den Gebeten, da sie auch dem Augustin als Das gelten was das Gebet fruchtbar macht; wie wir denn auch bereits gesehen haben, daß Augustin am Schlusse der Predigt, also vor dem Gebetsact zum Almosenopfer auffordert. Aber auf den Altar, wie Brod und Wein, kamen diese Oblationen laut obigem Canon nicht, sondern wurden während des Gemeindegebets von den Darbringenden durch die Kirchendiener entgegen genommen. Das bezeugt uns der 93te Canon der Statuta ecclesiae antiqua, der von in Uneinigkeit lebenden Brüdern (als welche den Kirchenfrieden nicht wahren) Oblationen an-

zunehmen verbietet, und ſagt: oblationes dissidentium fratrum neque in sacrario neque in gazophylacio recipiantur. Alſo, in den neben der Apſis befindlichen Sacriſteien wurden dieſe Oblationen entgegen genommen.

Dazu kommt nun noch Eins. Wir haben ſchon (S. 183) erwähnt, daß Auguſtin die Gaſtmähler bei den Todtenmeſſen ernſtlich bekämpft, aber dabei ein Mittel zur Beſeitigung dieſes Mißbrauchs vorſchlägt, das von großen Conſequenzen geweſen iſt. Er führt [1]) erſt aus, wie ſchwer es ſein müſſe, dem Volke dieſe Sitte zu nehmen, und dann ſchlägt er weiter vor, entweder dieſe Oblationen und Gaſtmähler ſo zu beſchränken, daß dieſe Darbringungen nicht verſchwenderiſch ſein dürfen, daß ſie allen zur Fürbitte für den Verſtorbenen Anweſenden ohne Oſtentation und mit guter Geſinnung mitgetheilt werden ſollen, und daß ſie nicht verkauft werden dürfen, oder aber dieſe Naturaloblationen in Geldſpenden zu verwandeln und ſolches Geld zur Stelle unter die Armen zu vertheilen: Sed quoniam istae in coemeteriis ebrietates et luxuriosa convivia, non solum honores martyrum a carnali et imperita plebe credi solent, sed etiam solatia mortuorum, mihi videtur facilius illic dissuaderi posse istam foeditatem ac turpitudinem, si et de scripturis prohibeatur, et oblationes pro spiritibus dormientium, quas vere aliquid adjuvare credendum est, super ipsas memorias non sint sumptuosae, atque omnibus petentibus sine typho et cum alacritate praebeantur, neque vendantur. Sed si quis aliquid pecuniae offerre voluerit, in praesenti pauperibus eroget. Dieſe Umwandlung der naturalen Oblationen in Geldpräſtationen griff dann in der Kirche immer weiter um ſich. Es leuchtet aber ein, daß hiedurch und durch die Trennung der Oblationen von den Abendmahlselementen die alte Bedeutung derſelben völlig beſeitigt werden mußte. Ehedem waren ſie die primitiae creaturarum, die Repräſentanten aller trockenen und flüſſigen Nahrung geweſen, als ſolche dem Dankgebete der

[1]) Ep. 64 ad Aurelium.

Gemeinde für alle Wohlthaten der Schöpfung zum ſymboliſchen Subſtrat dienend; jetzt waren ſie kirchliche Abgaben und Präſtationen mit der Bedeutung meritoriſcher und ſatisfactoriſcher Leiſtungen. Vergleichen wir nun aber dieſen Beſtand der Oblationen, wie wir ihn bei Auguſtin finden, mit Demjenigen, was wir darüber (I, 406 ff. 436 ff.) bei Cyprian fanden, ſo liegt ohne Ausführung vor, wie wir in Jenem die practiſchen Conſequenzen Dieſes vor uns haben.

Alſo am Anfange der missa fidelium fand ein allgemeines Kirchengebet, Litanei ſtatt, und im Zuſammenhange damit wurden Brod und Wein zum Abendmahl von der Gemeinde geopfert, und außerdem Oblationen für die Armen u. ſ. w. dargebracht, ſo jedoch daß nur Jenes auf den Altar kam, Dieſe nicht. Bei dieſen Oblationen wurden auch, wie wir ſchon (S. 201) ſahen, Pſalmen geſungen. Weiter erfahren wir über die Form dieſer Oblationen Nichts.

Nach dieſem Gebets- und Opferact folgte die uns ſchon von Cyprian (I, 438) her bekannte Präfation, den Act der Benediction und Conſecration beginnend: post orationem admonemini sursum habere cor. Aus dieſer oben (S. 207) mitgetheilten Stelle erſehen wir denn auch, daß die Präfation, gerade wie auch ſchon in den apoſtoliſchen Conſtitutionen, bereits genau dieſelbe Form hat, welche ſie noch jetzt hat. Dasſelbe bezeugen nun eine Reihe weiterer Stellen: Nosti autem, in quo sacrificio dicatur „Gratias agamus domino deo nostro“ [1]). Ferner: Inter sacra mysteria cor habere sursum jubemur, ipso adjuvante id valemus et ideo sequitur, ut de hoc tanto bono domino deo gratias agamus, quia hoc dignum, hoc justum est recordari [2]). Aus der oben (S. 207) mitgetheilten Stelle erſehen wir auch, daß dabei der Prieſter am Altar intonirte, die Gemeinde reſpondirte. Weiter wiſſen wir nun aber auch bereits aus dem (S. 186) mitgetheilten 10ten Canon des Concils zu Karthago v. J. 407, daß die Präfation zu

[1]) Ep. 57 ad Dardanum.
[2]) De bono viduit. cap. 16.

den variablen Theilen der Meſſe gehörte. In den apoſtoliſchen Conſtitutionen iſt die Präfation immer dieſelbe; in der africaniſchen Kirche aber hatte man ſchon damals eine Mannigfaltigkeit von Präfationen. Es iſt dies der erſte Schritt zur ſpäteren kirchenjahrsmäßigen Beſtimmtheit der Präfationen. Dagegen erhalten wir keine Auskunft über die Frage: ob die Präfation der damaligen africaniſchen Kirche nach der alten Weiſe, welche auch die apoſtoliſchen Conſtitutionen noch einhalten, nur die Dankſagung an Gott den Vater für die Wohlthaten der Schöpfung enthielt? oder ob ſie, wie in der ſpäteren lateiniſchen Kirche allgemein, bereits auch die Dankſagung für die Wohlthaten der Erlöſung in ſich aufnahm, und ſo die zur Zeit Juſtin's u. ſ. w. üblichen euchariſtiſchen Gebete an dieſer Stelle bereits ganz in ſich abſorbirte? Daraus daß die Präfation variabel war, möchten wir das Letztere ſchließen: für die Dankſagung für die Wohlthaten der Schöpfung bedurfte es keiner variirten Gebete; die Variation kommt in die Präfation dadurch hinein, daß ſie für die verſchiedenen göttlichen Erlöſungsthaten je nach den verſchiedenen Kirchenjahrstagen Dank ſagen ſoll. Aber eine beſtimmte Auskunft finden wir nicht.

Das erſchwert uns aber auch die Beantwortung einer weiteren Frage. Nach der oben (S. 207) mitgetheilten[1]) Stelle folgen nach der Predigt die Gebete, welche geſprochen werden, cum benedicitur et sanctificatur, alſo zunächſt ein Gebet der Benediction über den Abendmahlselementen. Wäre gewiß, daß die Präfation auch damals noch nur den Dank für die Wohlthaten der Schöpfung enthalten hätte, ſo würden wir unter dieſem Benedictionsgebet ein Dankgebet für die Wohlthaten der Erlöſung, dargebracht Angeſichts des zum Leibe und Blute Chriſti beſtimmten Brods und Weins, verſtehen können, wie ſolches die alte Gottesdienſtordnung an dieſer Stelle hat. Zog aber bereits die Präfation auch die Dankſagung für die Wohlthaten der Erlöſung in ſich, ſo ſtellt ſich

[1]) Aus Ep. 59 ad Paulinum.

uns eine andere Frage: Der römische Canon des Gregor hat nach der die ganze Danksagung in sich fassenden Präfation ein Benedictionsgebet, ein Gebet um Segnung des geopferten Brods und Weins (petimus uti accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata), auf welches, nach Einschaltung der nach späterer Ordnung an dieser Stelle darzubringenden Fürbitten, die Consecration folgt. Bestand diese Form schon zu Augustin's Zeit? Wir finden auch auf diese Frage keine andere Antwort, als den aus der Variabilität der Präfation zu machenden Schluß.

Ein Mehreres erfahren wir über die nun folgende Consecration[1]). Die Consecration geschah nemlich, wie wir davon auch schon bei Cyprian (I, 439.) Spuren fanden, durch die Recitation der Einsetzungsworte; man vergleiche: cum commendaret ipsum corpus suum, et sanguinem suum, accepit in manus suas quod norunt fideles[2]). Und: dixi vobis, quod ante verba Christi, quod offertur, panis dicatur; ubi Christi verba deprompta fuerint, jam non panis dicitur, sed corpus appellatur[3]). Die Einsetzungsworte wurden vom Priester noch nicht still, sondern laut gesprochen, und die Gemeinde respondirte darauf Amen: apud acta dei respondetis „sic sit". — quae aguntur in precibus sanctis, ut accedente verbo fiat corpus et sanguis Christi, — et fiat sacramentum; ad hoc dicitis Amen[4]). Bei der Consecration wurden die Elemente mit dem Kreuzeszeichen signirt: Nisi adhibeatur signum crucis sive frontibus credentium, sive ipsi aquae ex qua regenerantur, sive oleo quo chrismate unguntur, sive sacrifcio quo aluntur, nihil eorum rite perficitur[5]). Daß man mit Wasser

[1]) Vgl. die S. 207 angeführten Stellen aus Ep. 59 ad Paulin. und Serm. 229.

[2]) En. II in Ps. 32.

[3]) De Verbb. Dom. serm. 28. Noch mehrere Stellen hat Mone a. a. O. S. 95 gesammelt.

[4]) August. Serm. ined. ed. Denis. p. 19.

[5]) In Joh. tract. 118.

gemiſchten Wein nahm, haben wir bereits aus vorangezogenen Stellen gelegentlich geſehen.

Auf die Conſecration durch die Einſetzungsworte folgte, wie wir das auch in den apoſtoliſchen Conſtitutionen fanden, eine Aufopferung des (nun conficirten) Leibes und Blutes Chriſti. Denn wenn Auguſtin[1]) ſagen kann: Quis audivit aliquando fidelium stantem sacerdotem ad altare etiam super sanctum corpus martyris — dicere in precibus „offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule, vel Cypriane“? cum apud eorum memorias offeratur deo, ſo muß allerdings ein Moment in der missa fidelium vorgekommen ſein, wo der Prieſter ſprach offero tibi, Deus, wo er das Sacrament aufopferte. Als dieſer Moment aber wird in den beiden oben (S. 207) angeführten Stellen deutlich genug der auf die Conſecration folgende hingeſtellt (post sanctificationem sacrificii Dei). Dagegen iſt von einer invocatio spiritus sancti, die wir an dieſer Stelle zu ſuchen haben würden, und von der wir auch bei Cyprian Spuren fanden, bei Auguſtin nicht die Rede.

Wir haben aber ſchon oben ausführlich nachgewieſen, wie eng dem Auguſtinus mit der Opferung des Leibes und Bluts Chriſti das Selbſtopfer der Gemeinde zuſammengehört. Dies heben auch die S. 207 betrachteten, den Verlauf der missa fidelium beſchreibenden Stellen ausdrücklich hervor: deinde post sanctificationem sacrificii dei, quia nos ipsos voluit esse sacrificium suum etc. — maxime sancti altaris oblatio, quo sacramento praedicatur nostrum aliud votum maximum, quo nos vovimus in Christo esse mansuros, utique in compage corporis Christi; cujus rei sacramentum, quod unus panis unum corpus multi sumus. Dem ganz entſprechend ſetzt ſich nun die Aufopferung des Sacraments in die Gebete fort, in welchen die Kirche ſelbſt ſich in dem Opfer des Leibs und Bluts Chriſti Gotte aufopfert, oder richtiger, in welchen der fungirende Prieſter die Gemeinde und Einzelne aus ihr in das gebrachte Sacramentsopfer faßt, ausſpricht, daß dasſelbe

[1]) De civ. Dei VIII, 27.

für sie gebracht sei, sie in demselben Gotte commendirt. So fanden wir auch schon bei Cyprian (I, 432) und weiter in dem 8ten Buche der apostolischen Constitutionen, daß unmittelbar nach der Aufopferung des Sacraments die Fürbitten für die Lebenden und Todten folgten. Diesem Gebete der apostolischen Constitutionen entspricht auch Alles, was wir aus Augustin's Zeit und Schriften über dies Gebet nach der Aufopferung erfahren. Hier wie dort machte den Anfang dieser Fürbitten die Fürbitte für die ganze Kirche auf dem Erdenrund; Optatus von Mileve sagt gegen die Donatisten: quis dubitat, vos illud legitimum in sacramentorum mysterio praeterire non posse? offerre vos deo dicitis pro ecclesia, quae una est[1]). Sodann war hier die Stelle für die Fürbitten für die Todten, und für die Commemoration der Märtyrer und Heiligen. Es geht dies ohne Frage aus folgenden Stellen Augustin's hervor: Die memoria der Todten geschah ad altare[2]), also in der missa fidelium. Ein Gleiches war der Fall mit der Commemoration der Heiligen: fidelibus notum est, quo loco martyres et quo defunctae sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur[3]). Es wurden aber die Todten und die Heiligen an Einer und derselben Stelle der Liturgie genannt, nur mit dem Unterschiede, daß für Erstere fürgebeten wurde und für Letztere nicht: martyres eo loco recitantur ad altare Dei, ubi non pro ipsis oretur, pro ceteris autem commemoratis defunctis oretur. Injuria est enim pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari[4]). Diese Stelle aber war bei und nach der Aufopferung des consecrirten Brods und Weins: Hoc enim a patribus traditum universa observat ecclesia, ut pro iis qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur, ac pro illis

---

[1]) De schism. Donat. II, p. 349.
[2]) Confess. IX, 13.
[3]) De sancta virg. cap. 45.
[4]) De Verbb. Apost. serm. 17.

quoque id offerri commemoretur[1]). Aus dieſer Stelle erhellt auch, welchen Inhalt die Fürbitte für die Todten hatte: man betete für ſie, und ſprach dabei aus, daß das geopferte Sacrament auch ihnen zu Gute kommen möge. Uebrigens haben wir ſchon S. 144 nachgewieſen, daß die Fürbitte für die Todten in doppelter Form ſtattfand: Diejenigen, deren Verwandte und Freunde darum nachgeſucht hatten unter Darbringung von Oblationen, wurden namentlich genannt, aus den Diptychen verleſen; damit aber keine Chriſtenſeele unbedacht bliebe aus etwaigem Mangel an Freunden, wurde auch eine generelle und namenloſe Fürbitte für die Todten regelmäßig eingelegt. Endlich erinnern wir uns an das S. 186 Bemerkte, daß die Formeln dieſer commendationes auch zu den variabeln Theilen der Meſſe gehörten, da ja bei ihnen auf Zeitverhältniſſe und Perſonen Bezug zu nehmen war.

An die Reihe dieſer Fürbitten für die Kirche, die Lebenden und die Todten ſchloß ſich die fractio panis an. Dafür daß dieſelbe in der africaniſchen Kirche üblich war, haben wir allerdings nur Eine Stelle, die aber vollſtändig beweiſend iſt. Es ſind die Worte in der ſchon S. 207 mitgetheilten Stelle: orationes, cum benedicitur, et sanctificatur, et ad distribuendum comminuitur, quam totam petitionem fere omnis ecclesia dominica oratione concludit; und nachher iſt dann noch einmal von einer distributionis praeparatio die Rede. Dieſe Worte können nur von einer fractio panis verſtanden werden. Sie beweiſen aber auch, daß die damalige africaniſche Kirche mit derſelben noch nicht die ſpäteren dogmatiſchen Anſchauungen verband, ſondern in ihr nur ein diminuere ad distribuendum, eine praeparatio distributionis ſah. Endlich erweiſen die Worte auch klärlich, daß dieſe fractio panis in der africaniſchen Kirche dem Vater unſer voranging. Es iſt dies neu und befremdlich; aber es giebt ein ſehr ſtarkes Zeugniß dafür, daß es in der africaniſchen Kirche wirklich ſo gehalten ward: in der noch gültigen ambroſianiſchen Liturgie

[1]) Ibid. serm. 32.

nemlich kommt die fractio panis gerade an derſelben Stelle zwiſchen den nach der Aufopferung des Sacraments zu ſprechenden Fürbitten und dem Vater unſer vor; und dieſe Anordnung iſt gewiß ächt ambroſianiſch, da der römiſche Canon eine andere Anordnung hat; die ambroſianiſche Anordnung aber konnte bei den Beziehungen zwiſchen Ambroſius und Auguſtin leicht auch eine africaniſche ſein oder werden.

Nach der fractio panis ſchloß das Vater unſer die ganze Reihe der von der Eingangs geſprochenen Litanei her laufenden Gebete ab. Den Gebrauch des Vater unſer in dem Abendmahlsact bezeugte uns ſchon Cyprian (I, 439); hier erfahren wir nun auch, daß es ſeine Stelle hinter den Fürbitten hatte. Außer den S. 207 mitgetheilten Stellen ſind noch zu bemerken: antequam ad altare accedatis, attendite quod dicatis: dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris [1]). Ferner heißt es, nachdem von der Conſecration durch die Einſetzungsworte geredet iſt, weiter: Quare ergo in oratione dominica, quae postea sequitur, ait (dominus) „Panem nostrum [2]). Ueber die liturgiſche Zurechtlegung des Vater unſer in der africaniſchen Meſſe erfahren wir nichts Genaueres. Wohl aber erfahren wir von einem dort dabei üblichen intereſſanten und ſignificanten Gebrauch: Es war Sitte daſelbſt, daß immer, wenn der Lector in den von ihm zu leſenden Texten das Wort confessio ausſprach, die ganze Gemeinde männiglich zum Zeichen der Buße ſich an die Bruſt ſchlug: Nam ubi hoc verbum (confessio) lectoris ore sonuerit, continuo strepitus pius pectora tundentium consequitur [3]). Außerdem aber und vorzugsweiſe geſchah dies, wenn in der täglichen Meſſe im Vater unſer die fünfte Bitte geſprochen wurde: illa quotidiana et levia (peccata) habent etiam sua lavacra quotidiana: hoc est quod pectus tundimus et dicimus in oratione domino deo

[1]) In Joh. tractat. 26.
[2]) De Verbb. Dom. serm. 28.
[3]) En. in Psalm. 117. cf. De Verbb. Dom. serm. 8.

nostro: dimitte nobis etc.[1]) Und: unde quotidie tundimus pectora? quod nos quoque antistites ad altare assistentes cum omnibus facimus; unde etiam orantes dicimus, quod in tota ista vita oportet ut dicamus: dimitte nobis etc.[2]). Aus diesen Stellen ergiebt sich aber auch, daß es ganz fehlsam ist, wenn man aus diesem Gebrauch geschlossen hat, daß es in der africanischen Kirche schon ein Confiteor gegeben, oder daß die africanische Messe mit dem Sündenbekenntniß angefangen habe, denn Letzteres kennt die ganze alte Kirche nicht, und jene praeparatio in missam ist viel jüngeren Ursprungs.

An das Vater unser schließt sich der Friedenskuß an: dicimus orationem dominicam; post ipsam dicitur „pax vobiscum“, et osculantur se christiani in osculo sancto, lasen wir in der S. 207 angezogenen Stelle. Man darf die Stellung des Friedenskusses an diesen Ort nicht so auffassen, als ob er den nun beginnenden Act der Austheilung anhebe; vielmehr bezieht er sich auf das Voraufgehende und schließt dasselbe besiegelnd ab. Auch darf man ihm nicht den Sinn unterlegen, als ob er sich dem eben gebeteten Vater unser und der eben gesprochenen fünften Bitte desselben und der damit geschehenen gegenseitigen Vergebung und Aussöhnung als der symbolische Ausdruck der letzteren anschließe[3]); seine Bedeutung greift viel weiter. Vielmehr ist die ganze Umgestaltung der Liturgie ins Auge zu fassen: Ehedem schloß der Friedenskuß den aus dem allgemeinen Kirchengebet und der Darbringung der Gaben bestehenden Opferact ab; so war es bis auf Cyprian; nun aber war die Darbringung der Gaben mit dem Abendmahlsact zusammengezogen, und von dem allgemeinen Kirchengebet war das wichtigste Stück hinter die Aufopferung des Sacraments gelegt, Beides in Folge der Opferidee; da also der Friedenskuß nach dieser Auflösung des Opferactes anders gestellt werden mußte, ließ

[1]) Hom. 19 ex 50.
[2]) Hom. 50 ex 50.
[3]) Vgl. Mone a. a. O. S. 117.

die africanische Kirche (d. h. die spätere, denn bei Cyprian finden wir von dieser Stellung des Friedenskusses noch keine Spur) denselben dem Kirchengebete, dessen Schluß er ursprünglich gebildet hatte, folgen, und stellte ihn mit demselben hinter die Aufopferung des Sacraments. So behielt der Friedenskuß seine alte Bedeutung als Abschluß des Gebets- und Gabenopfers, aber — und das ist das Wichtige — es war nun auch mit dieser Stellung des Friedenskusses alles ihm Voraufgehende als ein Gebets- und Gabenopfer hingestellt. Mit gemeinem Gebet fing dieser Act an, und, nachdem er in seine Mitte die Eucharistie, die Consecration, die Aufopferung des Sacraments aufgenommen, schloß er auch wieder mit gemeinem, in das Vater unser auslaufenden Gebet, welchem besiegelnd der Friedenskuß folgte. Offenbar war damit dem Abendmahlsact die Gestalt gegeben, welche ehedem der Opferact gehabt hatte; der Abendmahlsact war damit zum Opferact gemacht; es war die consequenteste liturgische Gestaltung der Opferidee im Abendmahl. Die orientalische Kirche (und mit ihr wahrscheinlich — vgl. I, 430 — auch Cyprian) schlug, wie wir sahen, ein anderes Verfahren ein: sie löste den Opferact auf, und brachte dessen einzelne Stücke im Abendmahlsact unter, das gemeine Gebet, die Gabendarbringung demselben einfügend, den sonst den Opferact abschließenden Friedenskuß verwendend als Eröffnung des Abendmahlsacts, der missa fidelium; das Resultat dieses Umwandlungsprocesses können wir dahin bestimmen, daß die orientalische Kirche den Opferact in den Abendmahlsact einschob und auflöste und so den letzteren gegen seine sacramentale Natur mit sacrificiellen Elementen erfüllte. Dagegen rückte die africanische Kirche die Grenze des Opferacts, den Friedenskuß, bis hinter den Abendmahlsact vor, so daß wir das Resultat dieses Umwandlungsprocesses dahin bestimmen können: die africanische Kirche zog den Abendmahlsact in den Opferact hinein, und löste jenen in diesen auf. Augenscheinlich ist die orientalische Anordnung die minder consequente, die africanische aber die consequente Ausbildung der Lehre vom Meßopfer. Da-

her hat denn auch die römische Kirche die africanische Stellung des Friedenskusses aufgenommen, festgehalten und durchgeführt. Manche abendländische Kirchen, z. B. die gallische, gaben Anfangs dem Friedenskuß dieselbe Stellung, welche er in der griechischen Liturgie einnimmt, am Eingange der missa fidelium; aber die römische Kirche schaffte dies sogleich ab, als sie ihre Liturgie in jenen Kirchen durchführte.

Aus der S. 207 mitgetheilten Stelle erfahren wir, daß auf den Friedenskuß (und vor der Austheilung) eine benedictio populi folgte. Spuren derselben fanden wir schon bei Cyprian (I, 440); bei Augustin finden wir nun Genaueres darüber: Postulationes finunt, cum populus benedicitur; tunc enim antistites velut advocati, susceptos suos per manus impositionem misericordissimae offerunt potestati; quibus peractis et participato tanto sacramento etc. Die Worte per manus impositionem werden wir nur dahin verstehen können, daß der fungirende Priester beim Sprechen dieses Benedictionsgebets die Hände als über die Gemeinde ausstreckte, da unmöglich in jeder täglichen Messe allen anwesenden fidelibus einzeln im eigentlichen Sinne die Hand aufgelegt werden konnte. Dies als richtig angenommen, werden wir uns unter dieser benedictio populi nichts Anderes zu denken haben als ein Gebet, wie wir es auch in dem achten Buche der apostolischen Constitutionen an dieser selben Stelle kurz vor der Austheilung fanden, nemlich als ein Gebet, durch welches der fungirende Priester schließlich nach dem Opfer- und Gebetsact die Gemeinde dem himmlischen Vater commendirt und ihr einen gesegneten Genuß erfleht. Eben darum können wir aber auch zweifelhaft sein: ob diese benedictio populi als Anfang des Austheilungsacts, oder als Appendix des Friedenskusses anzusehen ist? Denkbar wäre auch Letzteres: die Gemeinde, welche durch den Friedenskuß sich in sich selbst zusammen geschlossen hat, wird durch das Gebet des mittlerischen Priesters nun auch dem himmlischen Vater an das Herz gelegt, so daß damit die allseitige Gemeinschaft hergestellt ist, welche zur Communion nothwendig ist. Endgültig läßt diese

Frage ſich nicht beantworten, da wir das Formular nicht mehr haben.

Nun folgte die Austheilung. Daß damals nicht mehr die ganze anweſende Gemeinde communicirte, haben wir bereits geſehen. Wie ſehr vielmehr das Bewußtſein von der Nothwendigkeit des Genuſſes bereits verdunkelt war, erſehen wir auch aus den wiederholten Verboten, welche die africaniſchen Concilien gegen die Todtencommunion erlaſſen: corporibus defunctis eucharistia non detur [1]). Daß während der Austheilung Pſalmengeſang ſtatt fand, haben wir ſchon S. 201 geſehen. Daß namentlich dabei der 134te Pſalm geſungen ſei, möchte man aus den Aeußerungen Auguſtin's über dieſen Pſalm [2]) ſchließen. Die Communicirenden traten zum Empfange des Sacraments an den Altar: intrare quisquam ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, accipere potest sacramentum nolens, credere non potest nisi volens [3]). Die Diſtributionsformeln ſind dieſelben, die wir im 8ten Buche der apoſtoliſchen Conſtitutionen fanden: Audis enim „Corpus Christi", et respondes „Amen" [4]); und: habet magnam vocem Christi sanguis in terra, quum eo accepto ab omnibus gentibus respondetur „Amen" [5]). Auch hier treffen wir die ängſtliche Sorge, von der Euchariſtie Nichts zu verſchütten: non minus reus erit, qui verbum dei negligenter audierit, quam ille qui corpus Christi in terram cadere negligentia sua permiserit [6]). Ein Mehreres erfahren wir über die liturgiſche Anordnung des Austheilungsacts nicht.

Darnach ſchloß die Poſtcommunion, ein Dankgebet, das Ganze; in der S. 208 mitgetheilten Stelle heißt es: participato tanto sacramento gratiarum actio cuncta concludit.

Blicken wir nun auf dieſe africaniſche Form der Meſſe

---

[1]) Conc. Hipp. a. 393. can. 4.
[2]) Enarr. in Ps. 133.
[3]) In Joh. tractat. 26.
[4]) Serm. 272.
[5]) Contr. Faust. XII, 10.
[6]) Hom. 26 ex 50.

und namentlich der missa fidelium zurück, indem wir dabei des bei Cyprian Gefundenen uns erinnern, so können wir den Fortschritt im guten und richtigen Sinne nicht verkennen. Der Reichthum der Lectionen und der Predigt, der Anfang kirchenjahrsmäßiger Bestimmtheit der ersteren, die Variabilität der Präfationen, Commendationen, Gebete, der reiche geordnete und ausgebildete Psalmengesang sind entschieden so zu bezeichnen. Auch haben wir bereits (S. 148) hervorgehoben, und heben noch einmal hervor, daß die störenden Einwirkungen der disciplina arcani auf die Lehrmittheilung in der missa catechumenorum zu Augustin's Zeit bereits wieder schwächer als zur Zeit Cyprian's erscheinen. Aber daneben dürfen wir nun auch nicht übersehen, eine wie viel entschiedenere Ausbildung der unrichtigen cyprianischen Anschauungen hier schon vorliegt. Zu Cyprian's Zeit verläuft die Katechumenenmesse so: Lectionen — Predigt — allgemeines Kirchengebet, bestehend aus den Entlassungsgebeten und dem Gemeindegebet; und die Messe der Gläubigen so: Friedenskuß — Darbringung der Gaben — Präfation — Dankgebet für die Wohlthaten der Erlösung — Consecration durch die Einsetzungsworte — Epikiese des heiligen Geistes — Fürbitten — Vater unser — Benediction — Austheilung. Bei Augustin verläuft die Katechumenenmesse so: Salutation — Apostolos — Psalmengesang — Evangelium — Predigt — Entlassungsgebete; und die Messe der Gläubigen so: Gemeindegebet mit Gabendarbringung unter Psalmengesang — Präfation — das nicht völlig bestimmbare Gebet ad benedicendum — Consecration durch die Einsetzungsworte — Aufopferung des Leibs und Bluts Christi — Fürbitten für die ganze Kirche, die Lebenden und die Todten, nebst Commemoration der Heiligen — fractio panis — Vater unser — Friedenskuß — benedictio populi — Austheilung — Postcommunion. Da finden wir erstens, was den Inhalt betrifft, nicht allein die Commemoration der Märtyrer statt der bisherigen Fürbitte für sie, sondern auch die die Lehre vom Meßopfer geradezu aussprechende Aufopferung des Sacraments; und zweitens, was die Form betrifft, die Vorrückung des

Friedenskusses bis dicht vor die Austheilung, worin laut Obigem nicht Mehr noch Minder liegt, als daß der ganze Abendmahlsact zum Opferact gemacht ist.

Anhangsweise stellen wir noch das Wenige zusammen, was sich uns über die liturgische Einrichtung der africanischen Kirchen ergiebt. Es gab schon damals viele Kirchen daselbst: Augustin nennt uns von denen in Hippo eine ganze Reihe, in denen er predigte, eine basilica Fausti, eine tricliarum, eine Cypriani u. s. w.[1]). Aus dieser Benennung dürfen wir schließen, daß man in Africa bereits die Basilikenform hatte. Da ist zu bemerken, daß die Basilica nicht mehr, wie die im 2ten Buche der apostolischen Constitutionen beschriebenen alten Kirchen, nur zwei Abtheilungen hatte, sondern daß sie nach dem Muster des alttestamentlichen Tempels in drei Räume zerfiel: die Apsis, den Raum für die Gemeinde (das Schiff), und den für die Katechumenen, Pönitenten u. s. w. bestimmten Vorhof (atrium). Von den africanischen Kirchen damaliger Zeit ist uns im Einzelnen Folgendes bezeugt: Sie hatten eine Apsis; die Pönitenten wurden ante apsidem absolvirt, weil sie erst dann wieder diesen Altarraum betreten durften[2]). Zu den Seiten derselben befanden sich zwei Gemächer, das sacrarium und das gazophylacium, zum Aufenthalt der Geistlichen vor der Function, zur Aufbewahrung der heiligen Gefäße, der Kirchengüter u. s. w.[3]). Innerhalb der Apsis stand der Sitz des Bischofs, von welchem aus er meistens predigte. Der hauptsächlichste Gegenstand in derselben aber war der Altar, dem die Lehre vom Meßopfer natürlich eine sehr prägnante Bedeutung gab; Optatus von Mileve sagt vom Altar: quid est altare nisi sedes et corporis et sanguinis Christi? — quid vos (die Donatisten) offenderat Christus, cujus illic per certa momenta corpus et sanguis habitabat[4])? Die Anwendung

[1]) En. II in Ps. 32. En. in Ps. 81.
[2]) Ep. 126. Ep. 23.
[3]) Stat. eccles. antiq. c. 92.
[4]) De schism. Donat. VI, 363.

altteſtamentlicher Beſtimmungen auf die Altäre war damit nahe gelegt. Doch ward ſie noch keineswegs nach allen Seiten hin vollzogen: die Altäre waren noch von Holz, denn die Circumcellionen zerſchlugen und verbrannten die Altäre der katholiſchen Kirchen [1]). Die Altäre waren mit leinenen Decken bekleidet: Quis fidelium nescit, in peragendis mysteriis ipsa ligna linteamine cooperiri [2]). Von der Apſis in das Schiff der Kirche, den Ort der Gemeinde, herab führten Stufen, gradus: wir ſahen, wie Auguſtin zuweilen von dieſen herab predigte. In dem Schiffe hatten die Geſchlechter ihre Plätze geſchieden: confluunt ad ecclesias casta celebritate, honesta utriusque sexus discretione [3]). Bilder Chriſti und der Heiligen gab es bekanntlich bereits damals; aber davon daß man ſie auch ſchon in die Kirchen geſtellt, und ihre Verehrung in den Gottesdienſt liturgiſch hineingezogen hätte, findet ſich bei Auguſtin noch keine Spur.

3. Die Liturgie der mailändiſchen Kirche.

Gehen wir nun zur Darſtellung der Liturgie der mailändiſchen Kirche über, ſo ſind dafür die ächten Werke des Ambroſius die einzige zuverläſſige Quelle. Die in den älteren Ausgaben der Werke des Ambroſius abgedruckten ſechs Bücher de sacramentis, welche für die Geſchichte der Liturgie eine nicht geringe Ausbeute gewähren, gehören nicht dem Ambroſius an, denn der Verfaſſer nimmt lib. I, cap. 4 Auguſtin's 28ten sermo de verbis Domini vollſtändig auf. Ja, nicht einmal dem Kreiſe der mailändiſchen Kirche kann dieſe Schrift angehören, denn nicht nur beruft ſich der Verfaſſer I, 1 argumentationsweiſe auf den römiſchen kirchlichen Sprachgebrauch, ſondern er ſpricht auch III, 1 geradezu aus, daß die Kirche,

[1]) Aug. contr. Cresc. III, 43.
[2]) Optat. Milev. loco cit.
[3]) De civ. Dei II, 28.

der er angehöre, in Allem der römischen Kirche folge: er entschuldigt sich, daß er es wage die Sitte des Fußwaschens zu vertheidigen, obgleich die römische Kirche, cujus typum in omnibus sequimur et formam, diese Sitte nicht habe. Von der mailändischen Kirche aber kann man entfernt nicht sagen, daß sie je in Allem dem römischen Typus gefolgt wäre. Wir werden daher die in Rede stehende Schrift vielmehr bei der Darstellung der römischen Liturgie zu benutzen haben. Außerdem besitzen wir allerdings eine vollständige Liturgie, die den Namen der ambrosianischen führt [1]). Denn obgleich Carl der Große auf Antrieb des Pabstes Hadrian I. die ambrosianischen Missalien in Oberitalien wegnehmen und verbrennen ließ [2]), gelang es doch der römischen Kirche nicht, der mailändischen Kirche ihre alte eigenthümliche Liturgie vollständig zu nehmen und an deren Stelle ganz die ihrige zu setzen; sie mußte sich nach langen Kämpfen damit begnügen, daß die mailändische Kirche ihre eigenthümliche Liturgie, namentlich im Canon, der römischen im Wesentlichen accommodirte. So entstand die von Pabst Alexander VI. förmlich bestätigte, in der mailändischen Diöcese noch jetzt gebräuchliche sogenannte ambrosianische Liturgie, welche allerdings manche alterthümliche Bestandtheile enthält, aber mit römischen vermischt und nach römischer Form zurechtgelegt, so daß man selbst hinsichtlich des in ihr vorkommenden Alterthümlichen nie ganz sicher weiß, wie weit es die alterthümliche Form richtig bewahrt hat. Diese Liturgie ist daher für den Zweck, den Bestand der mailändischen Liturgie vor dem 8ten und 9ten Jahrhundert zu ermitteln, nur aushülflich und mit Vorsicht zu gebrauchen. Haben wir uns aber wesentlich an die ächten Werke des Ambrosius zu halten, so bedarf es der Rechtfertigung, daß wir die africanische Liturgie wesentlich nach den Werken des jüngeren Augustinus vor der mailändischen behandelt haben. Es ist dies geschehen,

---

[1]) Abgedruckt bei Daniel Cod. Liturg. I, 48 ff.

[2]) Landulph. Chron. Mediol. II, 10. Vgl. Rheinwald a. a. O. S. 357.

weil die mailändiſche Liturgie trotz ihres älteren Datums doch den ſpäteren Entwickelungen näher ſteht als die africaniſche. Ambroſius, deſſen Thätigkeit von entſchiedenem Einfluſſe auf die Geſtaltung der mailändiſchen Liturgie und der Liturgie überhaupt geweſen iſt, iſt ein viel ausgewachſenerer Epigone des cyprianiſchen Geiſtes und zieht die Conſequenzen desſelben auch für die Liturgie viel directer und unbefangener, als der durch ſeine Innerlichkeit und durch ſeine tieferen dogmatiſchen Grundanſchauungen vielfach an einem unbefangenen und vollen Eingehen auf die von Cyprian angeregten Entwickelungen verhinderte Auguſtinus.

Es tritt dies ſchon in den principiellen Anſchauungen unverkennbar heraus. Wie der ganzen alten Kirche ſo ſteht auch dem Ambroſius feſt, daß wir im Abendmahl des Herrn Leib und Blut empfangen. Ista autem esca, quum accipis, iste panis vivus, qui descendit de coelo, vitae aeternae substantiam subministrat; et quicunque hunc manducaverit, non morietur in aeternum; et est corpus Christi, ſagt er den Täuflingen[1]). Und nicht das allein, ſondern er zuerſt fängt auch an, die Art, wie Brod und Wein des Herrn Fleiſch und Blut ſind, in Annäherung an die ſpätere Verwandlungslehre als eine transfiguratio und mutatio zu denken. Er ſagt an einer Stelle[2]): Noli igitur et tu secundum naturam interpretari, quod praeter divinitatis naturam est; nam et si credas a Christo carnem esse susceptam, — et offeras transfigurandum corpus altaribus, non distinguas tamen naturam divinitatis et corporis, et tibi dicitur: Si recte offeras, non recte autem dividas, peccasti. An einer anderen Stelle[3]) wirft er ſich ſelbſt die Frage entgegen: quomodo tu mihi asseris, quod Christi corpus accipiam? und beweiſt dann, non hoc esse quod natura formavit, sed quod benedictio consecravit, majoremque vim esse benedictionis quam naturae, quia be-

[1]) De iis qui mysteriis initiantur, cap. 8. Cf. serm. 18 in Ps. 118.
[2]) De incarnationis Domini sacramento cap. 4.
[3]) De iis qui myst. init. cap. 9.

nedictione etiam natura ipsa mutatur. So habe Moſes aus dem Stabe eine Schlange und aus der Schlange einen Stab, aus Waſſer Blut und aus Blut Waſſer gemacht. Quod si tantum valuit humana benedictio, ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa domini salvatoris operantur? nam sacramentum istud quod accipis, Christi sermone conficitur. Das Wort des Sohnes Gottes hat doch die Welt aus Nichts geſchaffen: sermo ergo Christi, qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quae sunt, in id mutare quod non erant? non enim minus est, novas rebus dare, quam mutare naturas. Ueberdem gebar ja die Jungfrau den Herrn praeter naturae ordinem; et hoc quod conficimus corpus, ex virgine est. Quid hic quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse dominus Jesus partus ex virgine? Vera utique caro Christi, quae crucifixa est, quae sepulta est; vere ergo carnis illius sacramentum est. Ipse clamat dominus Jesus: Hoc est corpus meum. Unläugbar ſtellt ſich hiernach die Anſicht des Ambroſius dahin, daß Brod und Wein ihrer Natur nach, und zwar durch das in der Conſecration gebrauchte ſchöpferiſche Wort des Herrn in Fleiſch und Blut verändert werden; ſelbſt der ſpätere techniſche Ausdruck, daß der Leib des Herrn „conficirt" werde, fehlt nicht. Daraus daß Brod und Wein im Abendmahl in Weiſe der Verwandlung des Herrn Leib und Blut ſind, zieht nun aber Ambroſius noch weiter die Folgerung, daß es alſo in Wahrheit Chriſtus ſelbſt ſei, mit welchem im Abendmahl gehandelt werde: in illo sacramento Christus est, quia corpus est Christi[1]). Auf dieſer Anſchauung, welche in den conſecrirten Elementen den Herrn ſelbſt erblickt, baſiren denn auch die von der Euchariſtie gewirkt ſein ſollenden Wunder, von denen Ambroſius erzählt[2]).

Es leuchtet ein, daß, wenn ſich mit dieſen Anſchauungen von der Abendmahlsmaterie die Auffaſſung des Abendmahls

[1]) Ebendaſ.

[2]) Z. B. de excessu Satyri fratris, §. 43.

als eines Opfers verband, das Resultat davon nur die volle Ausbildung der Opfertheorie sein konnte. Denn wenn das Abendmahl ein Opfer, und der Gegenstand dieses Opfers des Herrn Leib und Blut, ja der Herr selbst war, so ergab sich von selbst als die Bedeutung des Abendmahls das: daß in demselben durch die Consecration des Herrn Leib conficirt, und also der Herr geopfert wird. So liegt denn auch die Sache dem Ambrosius. Zwar redet auch er noch hin und wieder[1]) so, als ob er die eigentliche Bestimmung des Abendmahls in dem Genusse desselben erblicke, aber weit nicht mit der Entschiedenheit wie Augustinus. Auch weiß er wohl noch, daß das eigentliche Opfer der Christen im Selbstopfer, in der Selbsthingabe an Gott besteht. Aber er bringt dieselbe nicht nur nicht wie Augustinus in Zusammenhang mit dem Abendmahl, sondern diese Selbsthingabe der Christen stellt sich ihm auch bereits unrichtig. Er sagt darüber[2]): Hoc est enim vere sacrificium primitivum, quando unusquisque se offert hostiam, et a se incipit, ut postea munus suum possit offerre. Damit ist die alte richtige Anschauung vom Opfer der Christen geradezu umgekehrt: Nach alter Anschauung giebt der Gottesdienst thuende Christ durch die Darbringung seiner Gebete und Gaben sich selbst Gotte hin, die Selbsthingabe vollzieht sich durch die Darbringung der Gebete und Gaben, und die letztere ist unmittelbar selbst die erstere; nach Ambrosius dagegen soll der Christ sich erst innerlich Gott hingeben, und dann seine Gebete und Gaben Gott darbringen als verdienstliche und expiatorische Werke. Das eucharistische Opfer ist ihm also ein Thun des Menschen, durch welches er sich Gottes Gnade erwirbt. Und unter diesen entstellten Begriff des eucharistischen Opfers subsumirt er dann auch das Abendmahl. Vergleichen wir folgende Stellen: der Altar ist ihm der locus ubi Christus hostia est[3]). — Zu Luc. 1, 11. bemerkt er:

[1]) Z. B. Serm. 18 in Psalm. 118.
[2]) De Cain et Abel II, 6.
[3]) Ep. 85 ad soror.

Utinam nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus nobis adsistat angelus, immo praebeat se videndum. Non enim dubites, adsistere angelum, quando Christus adsistit, quando Christus immolatur[1]). — Umbra in lege, imago in evangelio, veritas in coelestibus. Ante agnus offerebatur, offerebatur vitulus. Nunc Christus offertur, sed offertur quasi homo, quasi recipiens passionem, et offert se ipse quasi sacerdos, ut peccata nostra dimittat. Hic in imagine, ibi in veritate ubi apud patrem pro nobis quasi advocatus intervenit[2]). — Vidimus principem sacerdotum ad nos venientem, vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum. Sequamur, ut possumus, sacerdotes, ut offeramus pro populo sacrificium; etsi infirmi merito, tamen honorabiles sacrificio. Quia etsi nunc Christus non videtur offerre, tamen ipse offertur in terris, quando Christi corpus offertur. Immo ipse offerre manifestatur in nobis, cujus sermo sanctificat sacrificium quod offertur[3]). Zergliedern wir dieſe Ausſprüche, ſo ergiebt ſich als ihr Inhalt: Das Abendmahl iſt ein Opfer, und zwar ein Sühnopfer, in welchem eine hostia gebracht, immolirt wird; und dieſe hostia, welche im Abendmahl immolirt wird, iſt Chriſtus. Denn zwar ward dies Sühnopfer Chriſti damals gebracht, als er zu uns kam und ſein Blut für uns vergoß; aber im Bilde, in imagine wird er fort und fort geopfert, das Abendmahl iſt die nachbildliche Wiederholung des Sühnopfers auf Golgatha. Und wie letzteres ſelbſt, ſo dient auch ſeine Wiederholung im Abendmahl, ut peccata nostra dimittantur; das Abendmahl geſchieht pro populo; es wird damit dasjenige auf Erden gezeigt, was Chriſtus im Himmel durch ſeine hoheprieſterliche Fürbitte für uns thut. Und dies das Opfer auf Golgatha abbildende Sühnopfer des Abendmahls bringt allerdings der Hoheprieſter Chriſtus inſofern ſelbſt dar, als er durch

[1]) Expos. evang. sec. Luc. I, 28.
[2]) Offic. Lib. I, 48.
[3]) Enarr. in Ps. 38.

ſein eigenes Wort in der Conſecration das Abendmahl zum Abendmahl macht; aber er läßt nun doch ſein conſecrirendes Wort durch Prieſter reden, ſein Abendmahl durch Prieſter opfern. Alſo beſteht das Abendmahl darin, daß die Prieſter Chriſtum als die hostia auf dem Altar pro populo zur Vergebung der Sünden opfern auf Grund des Opfers von Golgatha.

Selbſtverſtändlich hält nun wieder mit dieſer Ausbildung der Opfertheorie die Ausbildung des Prieſterbegriffs gleichen Schritt. Der Begriff des Dienſtes am Wort und Sacrament tritt dem Ambroſius bereits vollſtändig hinter den Begriff des sacerdotium zurück, und der sacerdos iſt ihm weſentlich der intercessor. Er ſchreibt an den Kaiſer Theodoſius, und um denſelben zu bewegen, daß er ſeinen Vorſtellungen Gehör ſchenke, ſagt er ihm: nam si indignus sum, qui a te audiar, indignus sum qui pro te offeram, cui tua vota, cui tuas committas preces[1]). Sein Amtsbewußtſein ging ihm in die Anſchauung, als intercessor zwiſchen ſeinen Gemeindegliedern und Gott zu ſtehen, ſo vollſtändig auf, daß ſein Biograph Paulinus von ihm ſchreibt: causas autem criminum, quas illi confitebantur, nulli nisi domino soli apud quem intercedebat, loquebatur, bonum relinquens exemplum posteris sacerdotibus, ut intercessores apud deum sint[2]). Der Geiſtliche war ihm weſentlich der mittleriſche sacerdos, dem die Anderen ihre Nöthe, Anliegen, Gebete zuzutragen haben, damit er ſie ihnen vor Gott bringe, und ihnen Gottes Huld, Gnade, Erhörung verſchaffe. Dies erſtreckt ſich namentlich auch auf die Sündenvergebung. Wir haben an anderer Stelle ausgeführt[3]), daß dieſelbe nach Ambroſius in folgender Weiſe geſchieht: Gott allein vergiebt die Sünden, aber er thut dies durch ſeine Kirche, und zwar durch die unter dem legitimen Episcopat verfaßte Kirche; die Apoſtel und in Nachfolge derſelben die

[1]) Ep. 29 ad Theodos.
[2]) Paulini vita Ambrosii vor des Letzteren Werken.
[3]) Die Beichte und Abſolution, S. 91 ff.

legitimen Bischöfe haben die Schlüsselgewalt von Gott empfangen; und sie üben dieselbe nicht sowohl durch die Verwaltung der Gnadenmittel, als vielmehr durch ihre sacerdotale Intercession, durch ihr mittlerisches Fürgebet; diese mittlerische Stellung aber haben sie als legitime Priester der legitimen Kirche vermöge ihres Amtscharacters. Hiernach ist denn der Gottesdienst dem Ambrosius keineswegs ein bloßes Thun der Gemeinde, ein bloßes Anbeten, bloße Andachtsübung; vielmehr weiß er sehr wohl, daß Gottesdienst, Wort, Abendmahl Etwas an der Gemeinde wirken; er weiß sogar, daß der Herr selber da diese Wirkung thut; aber alles dies ist ihm durch das intercessorische Fürgebet des Priesters vermittelt: Auf das Gebet des Elias, sagt er, kam Feuer vom Himmel; crede ergo adesse dominum Jesum invocatum precibus sacerdotum, qui ait: ubi fuerint duo vel tres, ibi et ego sum; quanto magis, ubi est ecclesia, ubi mysteria sua sunt, ibi dignatur suam impertire praesentiam[1])? Also, der Herr ist in den Gottesdiensten der Christen wirklich gegenwärtig nach seiner Verheißung und wirkt daselbst an ihnen, aber diese seine Gnadengegenwart ist durch das sacerdotium vermittelt, er muß durch die Gebete der Priester angerufen werden, wenn er kommen soll. Und die Gebete der Priester vermögen Solches nicht vermöge ihrer persönlichen Heiligkeit, sondern durch ihren amtlichen Character: non merita personarum consideres, sed officia sacerdotum[2]).

Versuchen wir nun zunächst den Verlauf des Hauptgemeindegottesdienstes in der mailändischen Kirche zur Zeit des Ambrosius zu ermitteln, so haben wir vor Allem zu bemerken, daß die disciplina arcani in aller Strenge festgehalten wird: Cave ne incaute symboli vel dominicae orationis divulges mysteria, sagt er einmal[3]), und ein ander Mal: quare cibum et potum dixerim, fideles intelligunt[4]). Daher finden

[1]) De iis qui myst. init. cap. 5.
[2]) Ibid.
[3]) De Cain et Abel I, 9.
[4]) De iis qui myst. init. cap. 9.

wir denn auch in allen ſeinen Werken nur eine einzige Stelle, aus welcher ſich über die Abfolge des Gottesdienſtes im Ganzen Einiges entnehmen läßt. Indem er nemlich die Störung eines Gottesdienſtes durch Gewaltthätigkeiten der Arianer beſchreibt[1]), ſagt er: Erat autem dominica (und zwar Palmſonntag). Post lectiones atque tractatum dimissis catechumenis symbolum aliquibus competentibus in baptisteriis tradebam basilicae. Illic nunciatum est mihi comperto, quod ad Portianam basilicam de palatio decanos misissent, et vela suspenderent, populi partem eo pergere. Ego tamen mansi in munere, missam facere coepi. Dum offero, raptum cognovi a populo Castulum quendam, quem presbyterum dicerent Ariani. Hunc autem in platea offenderant transeuntes. Amarissime flere et orare in ipsa oblatione deum coepi, ut subveniret, nec hujus sanguis in causa ecclesiae fieret. Da finden wir denn zuvörderſt den Ausdruck „Meſſe“: den eigentlichen Abendmahlsact anfangen heißt missam facere coepisse; der Ausdruck „Meſſe“ bezeichnet alſo hier nicht den ganzen Gottesdienſt, ſondern nur die missa fidelium. Sodann ſehen wir, daß der Gottesdienſt durch die Entlaſſung der Katechumenen in zwei Hälften zerfällt. Außerdem bezeugen uns andere Stellen, daß neben den Katechumenen auch die Pönitenten und die Energumenen entlaſſen wurden. Von den Letzteren redet Paulinus an mehreren Stellen ſeiner Lebensbeſchreibung des Ambroſius, und erwähnt auch ausdrücklich, daß Gebet über ihnen geſchah. Hinſichtlich der Entlaſſungen und folgeweiſe der Zweitheiligkeit des Gottesdienſtes ſtand es alſo hier durchaus, wie nach dem 8ten Buche der apoſtoliſchen Conſtitutionen. Wie ſcharf übrigens die Scheidung zwiſchen der missa catechumenorum und der missa fidelium war, ſehen wir daraus, daß Ambroſius die am Palmſonntage vorzunehmende traditio symboli an die Competenten laut unſerer Stelle zwiſchen der missa catechumenorum und der missa fidelium vornahm. Endlich erfahren wir aus unſerer Stelle, daß in der missa

[1]) Ep. 34 ad Marcellinam.

catechumenorum Lectionen, Predigt, Entlaſſungsgebete einander folgten; über die Abfolge der missa fidelium erfahren wir nichts Näheres. So Viel alſo beweiſt uns dieſe Stelle, daß die Geſtalt des Gottesdienſtes in der damaligen mailändiſchen Kirche im Allgemeinen derjenigen entſpricht, welche wir in dem 8ten Buche der apoſtoliſchen Conſtitutionen und in der africaniſchen Kirche gefunden haben; das etwa der mailändiſchen Kirche Eigenthümliche wird ſich uns ergeben müſſen, wenn wir nun erſt über die missa catechumenorum, dann über die missa fidelium das an einzelnen Stellen des Ambroſius Vorkommende zuſammenſtellen.

Daß die Hauptbeſtandtheile der missa catechumenorum Lectionen, Predigt und Entlaſſungsgebete waren, hat uns ſchon obige Stelle geſagt. Aber außerdem finden wir nun erſtens bei Ambroſius allerlei pomphaften Apparat, der uns bisher noch nicht oder doch noch nicht auf dem Gebiete der abendländiſchen Kirche begegnet iſt. Ambroſius zuerſt bezeugt uns das Räuchern mit Weihrauch im Gottesdienſt, wenn er im Commentar zu Luc. 1, 11 ſagt: Atque utinam nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus, nobis adsistat angelus etc. Dieſe Stelle bezeugt den Gebrauch des Weihrauchs im Gottesdienſt um ſo gewiſſer, als ſie ſichtlich eine Anſpielung auf Offenb. 8, 3 enthält, auf welche Stelle man immer den gottesdienſtlichen Gebrauch des Weihrauchs ſtützte. Das Räuchern mit Weihrauch iſt nemlich ein Symbol des Gemeindegebets, und wird daher auch immer bei den Gebetsacten vorgenommen. Wenn Ambroſius ferner der Oſterkerzen erwähnt[1]), ſo darf man annehmen, daß auch in den übrigen Gottesdienſten der Gebrauch der Lichter, den ſchon Vigilantius bekämpft, der mailändiſchen Kirche nicht unbekannt war. Dieſe Neigung zum Pomp aber hing (vgl. oben S. 6) eng mit den Principien des Ambroſius zuſammen. Nicht minder hing mit denſelben zuſammen, daß man bereits die dem altteſtamentlichen Muſter nachgebildete

[1]) De mysterio paschae cap. 5.

dreitheilige (ſ. oben S. 226) Baſilikenform hatte: Ambroſius nennt die Kichen faſt nur noch basilicae. Daß ihm der Altar der Ort iſt, ubi Christus hostia est, haben wir ſchon (S. 231) geſehen. So iſt ſelbſtverſtändlich, daß ihm die Einweihung der Kirchen große Bedeutung hat; wir ſehen ihn öfter damit beſchäftigt [1]). Einſt wurde er zur Weihung einer Kirche nach Bologna eingeladen; er hielt daſelbſt eine uns in ſeinen Werken unter dem Titel ad virgines exhortatio erhaltene Predigt, und ſchloß dieſelbe mit folgendem Weihegebet: Te nunc domine precor, ut supra hanc domum tuam, supra haec altaria quae hodie dedicantur, supra hos lapides spirituales quibus sensibile tibi in singulis templum sacratur, quotidianus praesul intendas, orationesque servorum tuorum quae in hoc loco funduntur, divina tua suscipias misericordia. Fiat tibi in odorem sanctificationis omne sacrificium, quod in hoc templo fide integra, pia sedulitate defertur. Et cum ad illam respicis hostiam salutarem per quam peccatum mundi hujus aboletur, respicias etiam ad has piae hostias castitatis, et diuturno eas tuearis auxilio, ut fiant tibi in odorem suavitatis hostiae acceptabiles, Christo domino placentes, et integrum spiritum eorum animam et corpus sine querelae loco usque in diem domini Jesu Christi filii tui servare digneris. Wir ſehen hieraus, wie Ambroſius die Einweihung einer Kirche auffaßt, wie er einer Seits in dem Gebäude vorzugsweiſe die Opferſtätte, den Ort der Darbringung der Gebete und Opfer, namentlich des Abendmahlsopfers erblickt, wie er aber damit auch den Hinblick auf die Gemeinde und namentlich auf die Asketen in derſelben als auf die geiſtlichen Steine und den geiſtlichen Tempel verbindet.

Ein weiteres Cultuselement, in deſſen Entwickelung Ambroſius und die mailändiſche Kirche tief eingegriffen haben, iſt der Kirchengeſang. Wir haben oben S. 39 ff. geſehen, wie der gottesdienſtliche Gebrauch von in der Kirche ſelbſt gedich-

[1]) Ep. 85 ad Marcellinam. Cf. Aug. de civ. Dei XXII, 8. Confess. IX, 7.

teten Hymnen neben den alttestamentlichen Psalmen einer Seits und die antiphonische Singweise anderer Seits sich von der syrischen Kirche aus im Orient verbreitete; und wir haben oben S. 198 ff. weiter gesehen, wie Augustinus Beides auch in der africanischen Kirche einführte. Das Mittelglied aber zwischen diesen Entwickelungen ist Ambrosius. Er ist ein eifriger Beförderer des gottesdienstlichen Gebrauchs der alttestamentlichen Psalmen: seine Vorrede zu seinem Commentar über einzelne Psalmen ist ein beredtes Lob der alttestamentlichen Psalmen und ihres Singens in den Gottesdiensten. Aber außerdem ist er nächst Hilarius von Poitiers im Occident der Erste, der Hymnen dichtet und in den kirchlichen Gebrauch einführt. Das Mittelalter hat ihm später eine große Menge von Hymnen untergeschoben, z. B. auch das Te Deum. Nichtsdestoweniger bleibt gewiß, daß Ambrosius Hymnen für den gottesdienstlichen Gebrauch verfaßt hat. Er selbst erwähnt, daß er im Gegensatze zu den Arianern und dem Gebrauche, den diese von ihren Hymnen machten, ein carmen de trinitate verfaßt habe und täglich von der Gemeinde singen lasse, wodurch sie im Bekenntniß nicht wenig gestärkt werde [1]). Und Augustin erzählt nicht bloß, daß Ambrosius Hymnen verfaßt habe [2]), sondern er führt auch [3]) aus dem Hymnus Deus creator omnium die beiden ersten Strophen, und [4]) aus dem Hymnus Jam surgit hora tertia ein paar Zeilen an, diese Hymnen ausdrücklich dem Ambrosius zuschreibend. Außerdem gelten die Hymnen Veni redemptor gentium, Aeterne rerum conditor, Splendor paternae gloriae für unzweifelhaft ambrosianischen Ursprungs [5]). Der Hymnus Veni redemptor gentium ist, von Luther als „Nun komm' der Heiden Heiland" übersetzt, auch unter unsern Kirchenliedern. Noch tiefer aber greifen seine Einwirkungen auf die Gesang-

[1]) Orat. in Auxentium.
[2]) Retractt. I, 21.
[3]) Confess. IX, 12.
[4]) De nat. et grat. cap. 63.
[5]) Alle diese Hymnen sind abgedruckt bei Daniel Thes. hymnol. I, 12 ff.

weiſe. Er hat in dieſer Richtung ein Zwiefaches gethan: Erſtens führte er nach dem Vorbilde der ſyriſch-orientaliſchen Kirche den antiphoniſchen Wechſelgeſang ein. Den Anlaß dazu gaben die Verfolgungen, welche die die Arianer begünſtigende Mutter des jungen Kaiſers Valentinian Juſtina über den Ambroſius und ſeine Gemeinde verhängte. Es geſchah da, daß ſie die Baſilica Portiana mit Soldaten beſetzen, und den Ambroſius mit ſeiner treuen Gemeinde in derſelben einſchließen ließ. Da, um die Gemeinde zu beſchäftigen und zugleich ihren Muth zu ſtärken, ließ Ambroſius ſie, in Chöre getheilt, antiphoniſch Pſalmen und Hymnen ſingen. So erzählt Paulinus in der Vita den Hergang: hoc in tempore primo antiphonae, hymni ac vigiliae in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt; cujus celebritatis devotio usque in hodiernum diem, non solum in eadem ecclesia, verum per omnes paene provincias occidentis manet. Und eben ſo erzählt ihn der bald nachher ſeiner Taufe halber in Mailand anweſende Auguſtinus: Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem Orientalium partium, ne populus moeroris taedio contabesceret, institutum est, et ex illo in hodiernum retentum, multis jam ac paene omnibus gregibus tuis et per caetera orbis imitantibus [1]). Die Einrichtung blieb dann auch nach den Verfolgungen; man theilte die Gemeinde zu dem Zwecke in Chöre der Männer, Weiber, Jungfrauen, und Knaben. Ambroſius redet [2]) davon, wie die Gemeinde einem Meere gleiche, wenn responsoriis psalmorum, cantu virorum, mulierum, virginum, parvulorum consonus undarum fragor resultat. Und von Mailand aus verbreitete ſich dann dieſe Einrichtung, wie die angeführten Stellen beſagen, raſch über den ganzen Occident. Zweitens aber änderte Ambroſius zugleich an dem Melodieweſen. Bisher hatte man einfach pſallirt; Ambroſius aber griff nun zu der griechiſchen Tonkunſt, und führte eine künſtlichere und bewegtere, melodiereichere Art die Pſalmen

[1]) Confess. IX, 7.
[2]) Hexaem. III, 5.

und Hymnen zu ſingen, den ſogenannten cantus ambrosianus ein[1]). Dieſer ambroſianiſche Geſang war es, der auf den Auguſtinus ſo tiefen Eindruck machte, und ihm doch ſo ſchwere Bedenken erweckte, wie wir oben bemerkt haben. Aber ungeachtet dieſer Bedenken des Auguſtin drang auch er im ganzen Occident durch.

Dieſe Fortſchritte hinſichtlich des Inhalts und der Form des Kirchengeſanges mußten natürlich auch eine reichere Anwendung deſſelben in den Gottesdienſten zur Folge haben. Was die Meſſe betrifft, ſo finden ſich bei Ambroſius nur zwei Stellen erwähnt, an welchen Geſang eintrat. Zuerſt wurden, wie wir das auch ſchon in der africaniſchen Kirche gefunden haben, zwiſchen den Lectionen Pſalmen geſungen; dieſer Pſalmengeſang galt als Lection, weßhalb auch dies Singen „leſen" hieß: Ambroſius ſagt, während der anderen Lectionen ſei es ſchwer die Stille zu erhalten, aber cum psalmus legitur, ipse sibi est effector silentii; omnes loquuntur, et nullus obstrepit[2]). Aber außerdem finden wir nun einen ganz neuen Gebrauch des Pſalmengeſanges: es wurden auch zu Anfang der Meſſe, vor den Lectionen, zur Einleitung des ganzen Gottesdienſtes Pſalmen geſungen. Denn wenn Ambroſius[3]), nachdem er die Aufnahme der Katechumenen in die Kirche durch das Bad der Taufe beſchrieben hat, nun weiter die Einführung der neugetauften Schaar in die Gottesdienſte der Kirche mit den Worten beſchreibt: His ablata plebs dives insignibus (den weißen Kleidern), ad Christi contendit altaria, dicens: Et introibo ad altare Dei, ad Deum qui laetificat juventutem meam. Depositis enim inveterati erroris exuviis, renovata in aquilae juventutem, coeleste illud festinat adire convivium. Venit igitur, et videns sacrosanctum altare compositum, exclamans ait: Parasti in conspectu meo mensam. Hanc loquentem inducit David dicens: Dominus parcit me, et nihil mihi deerit; in loco pascuae ibi me collocavit etc. —

[1]) August. Confess. X, 33.

[2]) In der Vorr. zum Commentar über einzelne Pſalmen.

[3]) De iis qui myst. init. cap. 8.

so können wir das unmöglich für bloße rhetorische Darstellung nehmen, sondern müssen es dahin verstehen, daß man zum Eingange des Gottesdienstes den 43ten und darnach den 23ten Psalm sang. In dieser Auffassung werden wir wesentlich noch dadurch bestärkt, daß noch jetzt in der ambrosianischen Messe der Priester zuerst im Wechselgesange mit seinen Ministranten den 43ten Psalm, darnach das aus der römischen Messe herübergenommene Confiteor, dann aber nicht etwa Introitus und Kyrie sondern die in einem Psalm oder einer Psalmstelle bestehende sogenannte Ingressa spricht. Offenbar erscheint hierin noch jene ursprüngliche, zur Zeit des Ambrosius bestehende Einrichtung wieder, nur mit dem Unterschiede, daß jetzt der Priester mit den Ministranten singt, während damals die Gemeinde die Psalmen sang. Diese neue Einrichtung aber, den Gottesdienst mit dem Singen des 43ten und 23ten Psalms anzufangen, ist dogmatisch und liturgisch wichtig. Dogmatisch insofern, als die Wahl dieser Psalmen, in denen man Anspielung auf das Abendmahl fand, beweist, wie sehr man schon den ganzen Gottesdienst von Anfang an, auch den homiletischen Theil nur als Einleitung zum Abendmahlsopfer ansah. Liturgisch insofern, als wir hier den ersten Ansatz zu künftigen weiteren Bildungen finden. Anfangs nemlich gingen die anderen Kirchen auf dieses Psalmensingen zu Anfange des Gottesdienstes nicht ein; wir haben (oben S. 187) gesehen, daß noch in der augustinisch-africanischen Kirche der Gottesdienst mit Lection anfing; später aber ging man auf die mailändische Einrichtung ein, und aus ihr entwickelten sich dann weiter die praeparatio in missam und der Introitus.

Damit wissen wir denn auch, wie in der mailändischen Kirche die Katechumenenmesse anhob: mit dem Gesange des 43ten und 23ten Psalms. Darauf folgten die Lectionen. Der evangelischen [1]), der epistolischen [2]), so wie der Psalmenlection d. h. des zwischengesungenen Psalms [3]) erwähnt Am-

[1]) Offic. I, 8.

[2]) Ep. 71 ad Irenaeum. Ep. 72 ad Irenaeum.

[3]) Ep. 85 ad Marcellinam.

broſius öfter. Aber wir müſſen annehmen, daß in der mailändiſchen Kirche außer jenen Lectionen noch eine weitere altteſtamentliche Lection üblich war, denn in der oratio in Auxentium, die in der großen Woche, wahrſcheinlich am Palmſonntag gehalten iſt, erwähnt Ambroſius, daß an dem Tage außer der Geſchichte vom Einzuge in Jeruſalem und dem 50ten Pſalm und dem 2ten Kapitel des Galaterbriefs noch 1 Kön. 21 geleſen worden ſei. Ein ander Mal erwähnt er[1]), daß eine Lection aus dem Jeſaias geleſen ſei. Zur Beſtätigung dient, nicht allein daß dieſe ſogenannte lectio prophetica damals auch in der galliſchen Kirche ſtattfand, ſondern noch mehr daß noch jetzt die ambroſianiſche Meſſe wenigſtens für die Zeit der Quadrageſima und nach Pfingſten eine ſolche lectio prophetica ordnet. Ueber die Reihefolge dieſer Lectionen findet ſich bei Ambroſius nichts Näheres, doch werden wir nach dem, was wir in anderen Kirchen finden, annehmen dürfen, daß erſt die altteſtamentliche, dann die epiſtoliſche, dann die evangeliſche Lection, und dazwiſchen Pſalmengeſang ſtatt fand. So iſt die Abfolge auch in der ambroſianiſchen Meſſe. Selbſtverſtändlich hatte die mailändiſche Kirche damals noch die lectio continua. Indeſſen zeigen ſich ſchon Spuren davon, daß das Kirchenjahr dieſelbe durchbrach, und daß ſich für die vorſpringenden Zeiten und Tage des Kirchenjahrs ſtehende Lectionen fixirten. Am Palmſonntage wurde, wie wir ſchon ſahen, die Geſchichte vom Einzuge Chriſti in Jeruſalem geleſen. In der ſtillen Woche las man das Buch Hiob: audistis librum legi Job, qui solemni et munere est decursus et tempore[2]). Am Grünen Donnerstage ward das Buch Jona geleſen: lectus est de more liber Jonae[3]). Am Tage Peter und Paul ward das Evangelium von Petri Fiſchzuge geleſen[4]). Alle dem Ambroſius

[1]) De Elia et jejunio cap. 21.
[2]) Ep. 33 ad Marcellinam.
[3]) Ibid.
[4]) De Virgin. III, p. 137.

zugeschriebene Weihnachtspredigten setzen Luc. 2, 1—20 und die Epiphaniaspredigten setzen entweder Matth. 3, 13—17 oder Joh. 2, 1—11 als Lection voraus. Daß an den Heiligenfesten auch die Märtyrer- und Wundergeschichten derselben verlesen wurden, dürfen wir wohl annehmen, auch wenn die unter den Werken des Ambrosius befindliche Passio der heiligen Agnes nicht ächt sein sollte.

Der evangelischen Lection folgte die Predigt. Ob immer gepredigt wurde, wenn Messe gehalten ward, ist die Frage. Wenigstens Ambrosius persönlich war nicht so fleißig im Predigen wie Augustinus: die uns unter seinem Namen erhaltenen Sermonen sind meist nur an Sonn- oder Festtagen gehalten.

Nach der Predigt geschah, wie wir bereits wissen, das allgemeine Kirchengebet, mit welchem die Katechumenen u. s. w. entlassen wurden. Ueber die damalige Form desselben findet sich nichts Näheres, doch werden wir uns dieselbe im Wesentlichen übereinstimmend mit derjenigen des 8ten Buchs der apostolischen Constitutionen[1]) zu denken haben, denn noch in der ambrosianischen Messe hat die litania missalis[2]) die Form, daß die einzelnen Fürbitten intonirt werden, und darauf das Domine miserere respondirt wird.

Die missa fidelium, zu deren Beschreibung wir nunmehr überzugehen haben, fing natürlich mit dem Act der Oblationen und dem Friedenskuß an. Leider sagen uns die Werke des Ambrosius darüber sehr Wenig. Des Friedenskusses erwähnt er einmal[3]), und ein anderes Mal bezeichnet er die Aufforderung dazu, die Ertheilung des Friedens an die Gemeinde, als eine bischöfliche Function: pronunciat enim episcopus ad populum dicens: Pax vobis[4]). Der Ausdruck oblatio gewinnt ihm freilich schon eine weitere Bedeutung: daß eine Wittwe auf ihre Kosten eine Kirche bauen läßt, ist ihm auch eine oblatio[5]).

[1]) S. oben S. 46 ff.
[2]) Abgedruckt bei Augusti a. a. O. V, 173.
[3]) Ep. 33 ad Marcellinam.
[4]) De dignitate sacerdotali cap. 5.
[5]) Exhort. ad Virgg. p. 141.

Aber er kennt sie doch noch in der alten Form der im Gottesdienst gebrachten Opfergaben: als er den Kaiser Theodosius in Kirchenbuße nimmt, geschieht es in der Form, daß er seine munera nicht annimmt, und ihn nicht zur Theilnahme am Kirchengebet zuläßt[1]); und dem Faustinus schreibt er, ihn um den Tod einer Verwandten zu trösten: Itaque non tam deplorandam quam prosequendam orationibus reor; nec moestificandam lacrymis tuis, sed magis oblationibus animam ejus domino commendandam arbitror[2]). Aus dem Allen erhellt, daß die Oblationen noch in der bekannten Weise und mit den bekannten Vorstellungen von ihrer auch für die Seelen der Verstorbenen kräftigen expiatorischen Wirkung in der mailändischen Kirche bestanden; und so dürfen wir wohl noch weiter annehmen, daß sie auch meistens noch in Naturalprästationen bestanden, und daß auch die Abendmahlsrequisite unter ihnen nach alter Weise begriffen waren, wenn gleich wir den Ambrosius wie den Augustinus empfehlen hören, daß man in baarem Gelde opfern möge: Pecuniam habes, räth er dem in Sünde Gefallenen[3]), redime peccatum tuum; non venalis est dominus, sed tu ipse venalis es; peccatis tuis venundatus es, redime te operibus tuis, redime te pecunia tua. Aber über die liturgische Anordnung des Acts der Oblationen erfahren wir bei Ambrosius Nichts. Um so willkommener muß es uns sein, daß wir gerade hierüber in der ambrosianischen Messe Etwas finden, was uns über die alte Form der Oblationen in der mailändischen Kirche und überhaupt Aufschluß giebt. Die ambrosianische Messe nemlich hat noch jetzt im Dom zu Mailand zwischen der Verlesung des Evangelium (denn Predigt und Kirchengebet sind nach römischem Vorbilde weggefallen) und der den eigentlichen Abendmahlsact anfangenden Präfation einen förmlichen Opferact, der in folgender Weise verläuft: Erst salutirt der Priester die Gemeinde:

---

[1]) Paulinus in vita Ambros.

[2]) Ep. 8 ad Faustinum.

[3]) De Elia et jejunio cap. 20

Pacem habete; dann werden Brod und Wein in der Weise dargebracht, daß von zehn alten armen Männern (Vecchioni) und eben so vielen alten Frauen, welche die Kirche zu dem Zwecke unterhält und in eine ehrsame alterthümliche Kleidung kleidet, und welche immer bei der Messe zugegen sein müssen, erst zwei Männer und darnach zwei Frauen in der Rechten Oblaten und in der Linken Gefäße mit Wein in den Chor tragen, wo der Priester mit seinen Ministranten ihnen entgegentritt, und sie ihnen abnimmt; und dieses Brod und Wein werden dann geopfert unter Gebeten, welche dem römischen Offertorium nachgebildet oder nach demselben modificirt sind. Offenbar ist diese Einrichtung nicht neueren Ursprungs, sondern ein Rest des alten Actes der Oblationen. Zwar ist derselbe arg verstümmelt: Es wird wohl der Friede angewünscht, aber nicht mehr der Friedenskuß gegeben; nur noch Brod und Wein werden dargebracht, und die Fülle und Mannigfaltigkeit der alten Opfergaben ist verschwunden; als die Darbringenden erscheint nicht mehr die Gemeinde, sondern eigends dazu gehaltene, dieselbe vorstellende Personen; und die Darbringungsgebete sind späteren Datums, von der Meßopfertheorie dictirt. Aber nichtsdestoweniger erkennt man in diesem Rest den alten Opferact des achten Buchs der apostolischen Constitutionen wieder, wie erst der Friedenskuß gegeben ward, wie dann die Gemeinde ihre Gaben und unter diesen die Abendmahlsrequisite darbrachte, und wie dann über diesen Gaben Dank dem Vater des Alls geopfert ward.

Ungemein dürftig ist der disciplina arcani halber, was wir über den eigentlichen Abendmahlsact aus den Werken des Ambrosius erfahren, und auch die ambrosianische Messe verläßt uns hier, da sie hier fast ganz von dem späteren römischen Canon bestimmt ist. Wir stellen das Wenige zusammen: Die Consecration geschah durch die Einsetzungsworte, das schöpferische Wort des Herrn Selber; vor dem Recitiren derselben ist es Brod und Wein, nachher Leib und Blut Christi: quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa domini Salvatoris operantur? nam sacramentum istud quod

accipis, Christi sermone conficitur. — Ante benedictionem verborum coelestium alia species nominatur, post consecrationem corpus significatur. Et tu dicis: Amen; hoc est, verum est[1]). Aus den letzteren Worten ſehen wir zugleich, daß die Gemeinde auf die Einſetzungsworte Amen reſpondirte. Man hatte bereits ſehr koſtbare Abendmahlsgefäße; aber Ambroſius räth, daß die Kirche dieſelben veräußere, wenn ſie für die Armen, für die Loskaufung von Gefangenen u. ſ. w. Geld braucht[2]). In der Vita Ambrosii des Paulinus heißt es gelegentlich von einem gewiſſen Nicentius: cum ad altare accessisset, ut sacramenta perciperet; wir ſehen daraus, daß wenigſtens die Männer zum Altar traten um die Communion zu empfangen. In der ambroſianiſchen Meſſe lautet die Diſtributionsformel in Abweichung von der ſpäteren römiſchen noch jetzt ſo, daß der austheilende Prieſter Corpus Christi ſpricht, und der Empfangende Amen antwortet; wir dürfen annehmen, daß dies aus der alten mailändiſchen Meſſe datirt, um ſo mehr da wir dieſe Diſtributionsformel bereits mehrfach gefunden haben. Außerdem hat man in der oben S. 236 von uns angeführten Stelle, in welcher Ambroſius von dem beim Altar aſſiſtirenden Engel redet, eine Anſpielung auf den römiſchen Canon finden wollen, in welchem bekanntlich nach der Conſecration die Worte vorkommen: Supplices te rogamus, omnipotens Deus, jube haec perferri per manus angeli tui in sublime altare tuum, in conspectum divinae majestatis tuae. Noch eine andere Stelle könnte man anführen, in welcher Ambroſius ermahnt, das Gebet mit Gaben und Almoſen zu begleiten, und ſagt: Sicut ipse dominus docet dicens de donis et datis tuis: Observabitis offerre mihi etc. In dieſen Worten könnte man ebenfalls eine Anſpielung auf eine Stelle des römiſchen Canon finden, in welchem es nach der Conſecration heißt: Offerimus praeclarae majestati tuae de tuis donis ac datis hostiam. Aber dieſe Aehnlichkeiten

[1]) De iis qui myst. init. cap. 9.
[2]) Offic. II, 28.

ſind denn doch zu vag, und die Aeußerungen des Ambroſius erklären ſich zu leicht anderweitig, um daraus mit den römiſchen Liturgikern folgern zu können, daß die Meßgebete der mailändiſchen Kirche zur Zeit des Ambroſius denen des ſpäteren römiſchen Canon wirklich gleichlautend geweſen ſeien.

Das iſt Alles, was wir über die alte mailändiſche Meſſe wiſſen, wenn wir hinzurechnen, daß ſich von einer Variirung einzelner Meßgebete nach dem Kirchenjahr bei Ambroſius noch keine Spur findet.

Vielmehr wurde die Meſſe in Einer Form täglich gehalten. Christus mihi quotidie ministratur[1]), ſagt Ambroſius, und an einer anderen Stelle: per singulos dies offerimus[2]). Gewöhnlich wurde ſie in den Vormittagsſtunden gehalten, an den meiſten Faſtentagen dagegen (d. h. an allen Stationstagen mit Ausnahme des Charfreitags) am Nachmittage, ſo daß denn damit das Faſten beendigt und zu eſſen erlaubt war: Ambroſius ermahnt, die Faſten innezuhalten, und an den dazu beſtimmten Tagen nicht vor ſtattgehabter Meſſe zu ſpeiſen: Differ aliquantulum, non longe finis est diei; imo plerique sunt ejusmodi dies, ut statim meridianis horis adveniendum sit in ecclesiam, canendi hymni, celebranda oblatio[3]). Um ſo natürlicher war es, daß außer dieſen gottesdienſtlichen Stunden nicht Meſſe gehalten, nicht conſecrirt wurde, denn wenn Paulinus in dem Leben des Ambroſius erwähnt, daß Ambroſius einſt auf Bitten einer chriſtlichen Frau in deren Privathauſe Meſſe hielt, ſo erkennen wir eben daſelbſt aus der Art, wie dem auf dem Sterbelager liegenden Ambroſius die Euchariſtie gereicht ward, daß dazu nicht erſt conſecrirt, ſondern bereits conſecrirtes Brod verwendet wurde. Allerdings bemerken wir auch hier dieſelbe Folge der täglichen Meſſe, die wir allenthalben gefunden: daß die Gemeinde nicht den gebührenden Antheil daran nimmt. Ambroſius klagt[4]), ſelbſt an den

[1]) Serm. 18 in Ps. 118.
[2]) Ep. 14 ad Marcellinam.
[3]) Serm. 8 in Ps. 118.
[4]) Serm. 1.

Sonntagen besuche ein großer Theil der Gemeinde den Gottesdienst so schlecht, daß er darum weniger gern predige.

Uebrigens behielt der Sonntag ungeachtet der täglichen Messe seine ausgezeichnete Bedeutung: Ambrosius nennt ihn den sacramentorum dies. Noch bestand die alte Weise, ihn zu begehen; Ambrosius sagt von der Quinquagesima: sie ist uns eine continuata festivitas, ita ut hoc omni tempore neque ad observandum indicamus jejunia, neque ad exorándum deum genibus succedamus, sed sicut dominica solemus facere, erecti et feriati resurrectionem domini celebramus. Dominica enim nobis ideo venerabilis est atque solemnis, quia in ea salvator velut sol oriens discussis infernorum tenebris luce resurrectionis emicuit, ac propterea ipsa dies ab hominibus saeculi dies solis vocatur, quod ortus eam sol justitiae Christus illuminet. Instar ergo dominicae tota quinquaginta dierum curricula celebrantur, et omnes isti dies velut dominici deputantur [1]). Neben dem Sonntage scheint die mailändische Kirche auch den Sonnabend ausgezeichnet zu haben. Jedenfalls ward an demselben nicht wie in Rom gefastet, wie Augustin uns bezeugt [2]). Doch ging man nicht so weit, daß man die Arbeit eingestellt, nach jüdischer Weise Sabbath gehalten hätte; so, sagt Ambrosius, habe es wohl das Gesetz, nunc autem diem ipsum et oneribus subeundis et negotiis obeundis sine poena advertimus deputari [3]). Ueberhaupt hat Ambrosius noch Verständniß von der heilsgeschichtlichen Stellung des Sabbaths und des Sonntags: hebdomas veteris testamenti est, octava novi, qua enim Christus resurrexit, et dies omnibus novae salutis illuxit [4]). Daß außerdem die mailändische Kirche auch die alten Stationstage hielt, haben wir schon oben gesehen, und erhellt auch aus anderen Stellen [5]), in denen Ambrosius ausführt, wie

[1]) Serm. 61 in Pentec.
[2]) Ep. 36 ad Casulanum.
[3]) Ep. 72 ad Irenaeum.
[4]) Ep. 39 ad Horontianum.
[5]) Serm. 25.

die Faſten, die Stationen, der Chriſten Wachdienſt ſei. Endlich kennt Ambroſius die täglichen Horen wenigſtens in den Klöſtern, und zwar ihrer ſieben; in der das klöſterliche Leben der Jungfrauen beſprechenden Schrift de virginibus [1]) ſagt er unter Beziehung auf Pſ. 119, 164: Certe solennes orationes cum gratiarum actione sunt deferendae, cum e somno surgimus, cum prodimus, cum cibum paramus sumere, cum sumpserimus, et hora incensi, cum denique cubitum pergimus. Sed etiam in ipso cubili volo psalmos cum oratione dominica frequenti contexas vice, vel cum evigilaveris, vel antequam corpus sopor irriget. — Symbolum quoque specialiter debemus tanquam nostri signaculum cordis autelucanis quotidie recensere. Es ſoll alſo täglich ſechsmal gemeinſam, und Nachts einmal privatim gebetet werden; die Pſalmen, das Vater unſer, das Glaubensbekenntniß ſind die zu ſprechenden Gebete. Ob dieſe Horen auch in den Kirchen für die Gemeinde gehalten wurden, erhellt nicht. Einer in der Charwoche öffentlich gehaltenen Mette wird einmal erwähnt [2]). Vigilien wurden nicht bloß an den Sonnabenden vor Oſtern und Pfingſten, ſondern auch bei anderen außerordentlichen Gelegenheiten in den Kirchen gehalten, z. B. als Ambroſius durch viſionaire Offenbarung die Leiber der Märtyrer Gervaſius und Prothaſius aufgefunden hatte [3]).

Das Kirchenjahr hebt dem Ambroſius noch nach alter Anſchauung mit dem Oſterfeſt an: est enim pascha vere anni principium, primi mensis exordium, novella germinum reparatio, ac tetrae hyemis nocte discussa, primi veris restituta jucunditas [4]). Man beachte, wie Ambroſius da Natürliches und Geiſtliches in einander ſchaut. Hinſichtlich des Oſtertermins folgten er und mit ihm die mailändiſche Kirche ſtreng den nicäniſchen Beſtimmungen; ja, die mailändiſche Kirche war eine der wenigen abendländiſchen Kirchen, welche ſich

[1]) III, p. 115.
[2]) Ep. 33 ad Marcellinam.
[3]) Ep. 85 ad Marcellinam.
[4]) De myst. Paschae, cap. 2.

auch der weiteren nicänischen Anordnung (s. oben S. 95), daß die Alexandriner alljährlich den Ostertag berechnen und den übrigen Kirchen indiciren sollten, fügten und Ostern an dem von Alexandrien her ausgeschriebenen Tage begingen[1]). Die Feier des Osterfestes ward durch eine vierzigtägige Fastenzeit eingeleitet. Ambrosius für seine Person fastete immer, mit alleiniger Ausnahme der Sonntage, Sonnabende und großen Heiligenfeste: ipse autem vir venerabilis episcopus erat multae abstinentiae et vigiliarum multarum et laborum, quotidiano jujunio macerans corpus; cui prandendi nunquam consuetudo fuit nisi die sabbato, et dominico, vel cum natalitia celeberrimorum martyrum essent[2]). Aber natürlich verlangte er von den Gemeinden nicht ein Gleiches. Den Gemeinden wurden bei vorkommenden Gelegenheiten vom Bischofe Fasten ausgeschrieben: Ambrosius bemerkt in der oben S. 248 angeführten Stelle, daß während der Quinquagesima nie Fasten indicirt wurden; auch in einem Sermon erwähnt er dieser Ausschreibung öffentlicher Fasten[3]). Diesen auf besonderen Veranlassungen und Anordnungen beruhenden Fasten gegenüber war die Quadragesima die feststehende Zeit obligater Fasten: ad illa jejunia invitamur, ad ista compellimur[4]). Es scheint auch nach den in diesem Sermon vorkommenden Aeußerungen, als ob damals noch die Quadragesima die einzige regulaire Fastenzeit gewesen sei. Zwar erwähnt ein anderer Sermon[5]) noch anderer Fasten, welche — die Ausdrücke sind nicht völlig deutlich — entweder um den Himmelfahrtstag herum, oder nach Pfingsten gehalten worden. Aber eben diese Notiz macht die Aechtheit des Sermons zweifelhaft. Was nun die Quadragesima betrifft, so besteht Ambrosius darauf, daß genau 40 Tage gefastet werde, unter Beziehung auf die bekannten Vorgänge in der Schrift. Es

[1]) Ep. 83 ad episcopos per Aemiliam constitutos.
[2]) Paulinus in der Vit. Ambros.
[3]) Serm. 34.
[4]) Ibid.
[5]) Serm. 61.

gab Solche, die, um sich's zu erleichtern, während der Quadragesima nur eine Woche um die andere fasteten; und anderer Seits Solche, die (wahrscheinlich, weil sie meinten, daß der fünfzigtägigen Freudenzeit nach Ostern ein fünfzigtägiges Fasten vor Ostern entsprechen müsse) nicht vierzig sondern fünfzig Tage fasteten; Beiden hält Ambrosius entgegen, daß man es dem Herrn, der 40 Tage ohne Aufhören gefastet habe, gleich zu thun versuchen müsse, aber nicht darauf ausgehen dürfe ihn zu überbieten [1]). Außerdem war die Quadragesima Zeit des Katechumenats und der Taufe: vierzig Tage lang, sagt Ambrosius [2]), strömte in der noachischen Fluth der Regen herab, ein Vorbild der Taufe, so ist uns die Quadragesima gegeben, damit während derselben aus dem offenen Himmel der Regen der göttlichen Barmherzigkeit auf uns niederströme, durch die Taufe uns erleuchte, und unsere Sünde ersäufe. Zu der Quadragesima ward die stille Woche in Abweichung von den apostolischen Constitutionen (s. oben I, 453), mitgezählt: Ambrosius nennt sie die hebdomas ultima [3]). Aber noch genauer können wir die Zählung der Quadragesima feststellen; Ambrosius sagt: Quadragesima totis praeter sabbatum et dominicam jejunatur diebus; hoc jejunium domini pascha concludit; venit jam resurrectionis dies, baptizantur electi, veniunt ad altare, accipiunt sacramenta [4]). Die Quadragesima hörte also mit des Herrn Passah d. h. mit dem Abend des Grün-Donnerstags auf (weil man nach alter Weise den Charfreitag und Ostertag, das πάσχα σταυρώσιμον und ἀνάστασιμον, als Ein Passah begriff), und dauerte, von da rückwärts gezählt, und die zwischenfallenden Sonntage und Sabbathe abgezählt, vierzig Tage. In der mailändischen Kirche begann also damals die Quadragesima, nach unserer Benennungsweise mit dem Freitage vor Sexagesimä. Nun aber brach man am Abende des Grünen Donnerstages die Fasten

[1]) Serm. 34.
[2]) Ibid.
[3]) Ep. 33 ad Marcellinam.
[4]) De Elia et jejun. cap. 10.

nur ab, am Charfreitag und großen Sabbath wurden sie wieder aufgenommen; so kamen denn eigentlich doch 42 Fasttage im Ganzen heraus. Aber auch dies weiß Ambrosius zurecht zu legen: Moses eodem numero per mansiones pervenit ad requiem, quo et nos per jejunia properamus ad coelum; quadraginta etiam et duorum dierum numero Israel populus pervenit ad fluenta Jordanis, eodemque dierum circulo christianus populus pervenit ad fluenta baptismatis [1]). In der Quadrageſima tritt die letzte Woche beſonders heraus: es ſind dies die sancti dies hebdomadis ultimae, quibus solebant debitorum laxari vincula [2]). In der ſtillen Woche aber treten uns folgende einzelne Tage entgegen: Am Palmſonntage, an welchem Ambroſius (S. 242) bereits die Geſchichte vom Einzuge Chriſti in Jeruſalem leſen ließ, der aber noch keinen beſonderen Namen führt, wurde den Competenten das Symbolum übergeben [3]). Der Grün-Donnerstag heißt der Tag, quo sese dominus pro nobis tradidit (der Schaar, die ihn fing), quo in ecclesia poenitentia relaxatur [4]); es wurden alſo an dieſem Tage die Büßenden wieder in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen. Außerdem dürfen wir ſchließen, daß, wenn am Palmſonntage die traditio symboli vorgenommen wurde, auch ſchon am Grün-Donnerstage die redditio symboli geſchah. Am großen Sabbath fanden die Taufen der Katechumenen ſtatt [5]). Am Abend deſſelben war die Oſtervigilie: eadem nocte, quam vigilamus in pascha [6]).

Dem Opferfeſte ſetzt ſich in bekannter Weiſe die Quinquageſima nach; wir haben oben S. 248 die davon redende Stelle des Ambroſius bereits mitgetheilt. Der einzelnen ausgezeichneten Tage innerhalb derſelben geſchieht nirgend

---

[1]) Serm. 23.

[2]) Ep. 33 ad Marcellinam.

[3]) Ibid.

[4]) Ibid.

[5]) Paulinus in der Vit. Ambros. Cf. De myst. pasch. cap. 5. Serm. 23. De Elia et jejun. cap. 10.

[6]) Paulinus in der Vita Ambros.

besonders Erwähnung. Wenn der 61te Sermon ächt ist, würde man damals in Mailand auch schon eine Pfingstvigilie gehalten haben. Es ist dies bei der dortigen Neigung für Psalmengesang, und da man auch bei anderen Veranlassungen gern Vigilien hielt (s. oben S. 249), nicht unwahrscheinlich.

Ambrosius ist der Erste, der einer Feier des Weihnachtsfestes im Abendlande erwähnt: er bemerkt, daß seine Schwester in Rom am Weihnachtsfeste zur Nonne eingekleidet sei, und nennt dabei Weihnacht den Tag, quo virgo posteritatem acquisivit, den dies natalis salvatoris [1]). In Rom also wurde damals Weihnacht, der 25te December als der wirkliche Geburtstag Christi gefeiert. Daß aber auch in der mailändischen Kirche das Weihnachtsfest schon bestand, zeigen die an demselben gehaltenen Sermonen des Ambrosius. Von einer besonderen Bedeutung des Neujahrstages kommt bei Ambrosius Nichts vor. Dagegen zeigen die Sermonen desselben das Vorhandensein des Epiphanienfestes. Er behandelt dasselbe aber nach orientalischer Sitte als Fest der Taufe Christi. Zuweilen predigt er auch über die Hochzeit zu Cana, indem er da das erste Zeichen findet, durch welches der Herr sich der Welt offenbarte.

Eine größere Ausbildung zeigt das Jahr des Herrn zur Zeit des Ambrosius noch nicht. Dagegen finden wir nun schon bei ihm die Anfänge des Jahres der Kirche im engeren Sinne. Die dem Heiligendienst unterliegenden Gedanken sind bei ihm bereits bedeutend mehr entwickelt als bei Augustinus, von dessen dogmatischen Bedenken und von dessen störenden Erinnerungen an die alten Anschauungen er Nichts weiß. Ganz direct und unvermittelt spricht Ambrosius das Mittlerthum der Heiligen aus: wir können um unseres sündlichen Fleisches willen den Heiland nicht zu uns rufen, so wenig wie ein Kranker sich selbst den Arzt holen kann; wir müssen uns an die uns zum Schutze beigegebenen Engel und an die Märtyrer wenden, daß sie für uns bitten; possunt pro pec-

[1]) De virginibus III, 1.

catis rogare nostris, qui proprio sanguine etiam si quā habuerunt peccata, laverunt; isti enim sunt dei martyres nostri praesules, speculatores vitae actuumque nostrorum; non erubescamus eos intercessores nostrae infirmitatis adhibere [1]). Auch die Idee der Schutzheiligen finden wir hier schon ausgesprochen. Natürlich war demnach Ambrosius ein gläubiger Verehrer und Verkündiger der durch die Heiligen und ihre Leiber geschehenden Wunder: die ganze Vita des Paulinus wimmelt von solchen Wundererzählungen. Häufig offenbarten vergessene Märtyrer dem Ambrosius ihre Grabstätten in visionairer Weise; man grub dann nach, fand ihre Leiber wohlerhalten, mit frischem Blut, und brachte sie dann in alte oder neugebaute Kirchen; diese Translationen von Märtyrern wurden als die höchsten Feste mit Vigilien u. s. w. begangen [2]). Die Leiber oder Leibertheile der Märtyrer wurden dann unter den Altären deponirt; die Einweihung von Kirchen und insbesondere von Altären schien bereits das Vorhandensein von Reliquien mit Nothwendigkeit zu fordern. [3]). Nach dem Allen müssen wir auch hier einen Punkt erkennen, an welchem Ambrosius als in gewisser Richtung mehr fortgeschritten als Augustin erscheint. Was nun die einzelnen in der mailändischen Kirche gefeierten Märtyrerfeste betrifft, so haben wir bereits gehört, daß Ambrosius an den Festen der vornehmsten Märtyrer nicht fastete; und seine Schriften geben Zeugniß, daß eine Menge von uns unbekannten und für uns gleichgültigen Heiligen ihre Tage hatten. Unter den vornehmeren, für unseren Zweck wichtigen Heiligenfesten werden uns genannt: der Tag Peter und Paul [4]), und der Tag Johannis des Täufers [5]). Der letztere fiel schon damals auf

[1]) De viduis cap. 9.

[2]) Vgl. des Paulinus Vit. Ambros. Cf. Exhort. ad virgg. cap. 1. Ep. 85 ad Marcellinam. August. de civ. Dei XXII. 8. Confess. IX, 7.

[3]) Paulinus in der Vit. Ambros. Cf. Exhort. ad Virgg. cap. 4, Ep. 85 ad Marcellinam.

[4]) De Virginibus, am Ende des 3ten Buchs.

[5]) Serm. 12.

den 24ten Junius, denn Ambrosius sagt: in nativitate Christi dies crescit, ut Johannis nativitate decrescit. Von Marienfesten findet sich, obgleich Ambrosius die Maria bereits sehr hoch stellt, und ihre ewige Jungfrauschaft auf's Ernstlichste vertheidigt, noch keine Spur.

Von den Gottesdiensten für Verstorbene endlich erwähnt Ambrosius [1]), daß hinsichtlich derselben eine verschiedene Praxis bestehe: Etliche, sagt er, hielten am 3ten und 30ten Tage, Andere hielten am 7ten und 40ten Tage nach dem Ableben des Verstorbenen für ihn die Todtenmesse. Er hält beide Praxen für unverwerflich, denn der 7te Tag (der Sabbath) ist das Symbolum futurae quietis [2]), der 30te Tag hat 5 Mos. 34, 8, und der 40te Tag hat 1 Mos. 50, 3 für sich. Auch hat Ambrosius beide Praxen geübt, nach der einen für seinen Bruder, nach der andern für den Kaiser Theodosius Todtengottesdienst gehalten. Daß Ambrosius über die dogmatische Bedeutung dieser Todtengottesdienste gleich seiner Zeit denkt, ist selbstverständlich.

4. Die Liturgie der spanischen Kirche.

Wir gehen zu der spanischen Liturgie über. Konnten wir die mailändische Liturgie nur in dem Einen Entwickelungsmomente, den die Schriften des Ambrosius bezeichnen, theilweise beobachten, so gewähren uns dagegen hier die reichlicher zuströmenden Quellen Einsicht wenigstens in die volle Form des Gottesdienstes und des Kirchenjahrs zu Einer Zeit, und daneben doch auch einzelne Blicke in die geschichtliche Entwickelung derselben. Zwar sind uns auch die alten spanischen Liturgien selbst nicht erhalten. Aber zuvörderst gewährt uns eine von dem Anfange des 4ten bis ans Ende des 6ten Jahrhunderts sich ziehende Reihe spanischer Concilien manchen einzelnen wichtigen Aufschluß. Dazwischen steht die eigenthümliche Gestalt des Presbyter Vigilantius in Barcelona (um 404 bis 406), dessen Widerspruch gegen den Gebrauch

[1]) Orat. funebr. de obit. Theodos.

[2]) Orat. de fide resurrectionis.

von Lichtern im Gottesdienſt, gegen Vigilien, gegen Verehrung der Märtyrer und ihrer Reliquien, gegen das Fürgebet für die Verſtorbenen ein helles Licht auf die Principien wirft, denen die Entwickelung des Cultus damals folgte. Sodann faßt uns das ganze Reſultat der bisherigen Entwickelung kurz, klar und vollſtändig Iſidorus Hispalenſis († 636) zuſammen, der außer Demjenigen, was in ſeinen anderen Schriften gelegentlich vorkommt, in dem erſten Buche ſeiner Schrift de ecclesiasticis officiis alle uns hier beſchäftigenden Gegenſtände nach ihrem damaligen Beſtande in der ſpaniſchen Kirche ſo vollſtändig beſchreibt, als es ohne Mittheilung der liturgiſchen Formulare ſelbſt nur immer geſchehen mag. Endlich, iſt der ſogenannten Moſtarabiſchen Liturgie zu erwähnen. Auch noch nach Iſidorus Hispalenſis nemlich erhielt ſich zunächſt in Spanien die auf dortiger eigenthümlicher Entwickelung beruhende Liturgie. Im 11ten Jahrhundert aber führte Alphons VI. von Kaſtilien die römiſche Liturgie ein, unter dem Vorwande, daß die bisherige ſpaniſche Liturgie adoptianiſche Irrthümer enthalte; und die letztere verſchwand nun ſo raſch und allgemein, daß ſie um 1285 nur noch an einigen Feſttagen gebraucht wurde. Später aber im J. 1500 ließ der berühmte Cardinal Ximenes die alte ſpaniſche Liturgie, die ſich nur noch in wenigen Handſchriften vorfand, aus dem Gothiſchen ins Lateiniſche umſchreiben, und ordnete mit Genehmigung des Pabſtes Julius II. an, daß zu Toledo in der Kathedrale täglich darnach Meſſe geleſen werden ſolle. Jetzt wird dieſelbe nur noch in Einer kleinen Kirche zu Toledo gebraucht. Dies iſt die ſogenannte Moſtarabiſche Liturgie [1]). So wie dieſelbe vorliegt, dürfte dieſelbe kaum bis ins 8te Jahrhundert zurückreichen: ſie beginnt das Kirchenjahr mit dem Advent, während ſelbſt das Gregorianiſche Sacramentar daſſelbe noch mit Weihnacht anhebt. Ueberdem zeigt ſie Spuren von Ein-

[1]) Ein für unſere Zwecke genügender Abdruck derſelben findet ſich bei Daniel Cod. Lit. I, 49 ff. Ebendaſ. S. 46 und Auguſti Denkw. IV. 297 findet ſich auch die einſchlagende Literatur verzeichnet.

wirkungen des römischen Meßcanon. Neben diesen jüngeren Bestandtheilen aber enthält sie allerdings sehr Vieles, was dem in den Schriften des Isidorus Hispalensis Bezeugten genau entspricht. Die Mostarabische Liturgie nimmt mithin zu der älteren spanischen ein noch engeres Verhältniß ein, als die sogenannte ambrosianische zu der älteren mailändischen und wird demnach in noch größerem Maaße, als oben mit dieser geschehen, im Folgenden berücksichtigt werden können.

Das Kirchenjahr läßt noch Isidor mit Ostern beginnen: der April gilt ihm noch als der erste Monat [1]). Doch fängt er selbst bereits seine Beschreibung des Kirchenjahrs mit Weihnacht an [2]); Isidor steht also auf der Grenzlinie zwischen der alten Berechnung des Kirchenjahrs und der mittleren, die dasselbe von Weinacht anfing.

Das Osterfest begehen wir nach Isidor darum, weil Christus, nachdem er als das wahre Passahlamm geschlachtet worden, damit wir durch sein an unsere Stirn gezeichnetes Kreuz aus der ägyptischen Gefangenschaft der Sünde und Welt befreit würden, an diesem Tage wieder auferstanden ist; weil wir, nachdem wir durch die Taufe mit Christo in den Tod begraben worden, an diesem Tage vom Tode zum Leben übergehen; welches neue Leben wir dadurch zu erweisen haben, daß wir den alten Sauerteig ausfegen und neue Menschen werden [3]). Aus dieser Beschreibung der Osterfestidee hört sich unschwer die epistolische Osterpericope 1 Cor. 5, 6 ff. heraus Von einer mehrtägigen Feier des Osterfestes erscheint in der spanischen Kirche noch keine Spur.

Dem Osterfest ging auch in der spanischen Kirche natürlich die Quadragesima voran. Isidor nennt die stille Woche ultima quadragesimae [4]); jedenfalls bildete also dieselbe den Schluß der vorösterlichen Fastenzeit. Es fragt sich nun aber, wie sich dieselbe im Weiteren berechnete, und die Beantwor-

[1]) De eccles. offic. I, 32.
[2]) Ibid. I, 26.
[3]) Ibid. I, 32.
[4]) Ibid I, 29.

tung dieſer Frage erfordert, daß wir gleich hier Alles mitnehmen, was von den regelmäßigen jährlichen Faſtenzeiten in der ſpaniſchen Kirche zu ſagen iſt.

In der africaniſchen Kirche fanden wir (S. 160) noch keine andere Faſtenzeit als die Quadrageſima. Und in der mailändiſchen Kirche fanden wir außer der Quadrageſima nur eine noch unſichere Spur von einer Faſtenzeit nach Pfingſten (S. 250). Dagegen haben wir bereits in dem 5ten Buche der apoſtoliſchen Conſtitutionen (ſ. oben I, 457) gefunden, daß man in der ſyriſchen Kirche außer der Quadrageſima auch die Woche nach der Pfingſtwoche faſtete. In der ſpaniſchen Kirche finden wir nun weitere Entwickelungen. Zwar der 4te Canon des Concils zu Saragoſſa v. J. 380 gehört nicht hieher. Derſelbe iſt, wie die meiſten Canones dieſes Concils gegen die Priscillianiſten gerichtet, und verordnet im Gegenſatze zu Dieſen, welche von ihren manichäiſch-dualiſtiſchen Principien aus die Weihnachtszeit im Unterſchiede von der katholiſchen Kirche als Faſten- und Trauerzeit begingen, daß man bei Strafe der Excommunication vom 17ten December bis Epiphanias nicht aus der Kirche bleiben, nicht ſich zu Hauſe verbergen oder auf die Dörfer oder in die Berge laufen, nicht barfuß gehen, ſondern täglich die Kirche beſuchen ſolle. Hier iſt alſo von einem Weihnachtsfaſten in keiner Weiſe die Rede. Dagegen verordnet das Concil zu Lerida v. J. 524 [1]: quod non oporteat a septuagesima usque in octavas paschae et tribus hebdomadibus ante festivitatem sancti Joannis baptistae et ab adventu domini usque post epiphaniam nuptias celebrare; quod si factum fuerit, separentur. Wenn dieſer Canon ächt wäre, würden wir in der ſpaniſchen Kirche bereits im Anfange des 6ten Jahrhunderts erſtens eine Quadrageſima, und zwar eine bis zur Septuageſima erweiterte, zweitens ein Pfingſtfaſten, aber das ſich nicht ſowohl nach Pfingſten als vielmehr nach dem Johannistage berechnete und die drei Wochen vor Letzterem

[1]) Mansi VIII, p. 616.

dauerte, und drittens ein Adventsfasten von nicht näher bestimmtem Anfange haben. Aber es kommt Mehreres zusammen, was die Aechtheit dieses Canon überaus zweifelhaft macht. Zwar daß die spanische Kirche schon damals die Adventszeit gehalten habe, wäre nicht undenkbar, da der gleichzeitige Cäsarius von Arles Solches für die damalige gallische Kirche unzweifelhaft bezeugt. Aber die Erwähnung einer Septuagesima ist schon bedenklich. Freilich haben wir (I, 453) gesehen, daß schon das 5te Buch der apostolischen Constitutionen, wenn auch nur durch Interpolation, die Quadragesimalfasten mit dem jetzt Septuagesima genannten Sonntage beginnen läßt. Aber im Abendlande ist uns bis dahin keine Spur von einer solchen Berechnungsweise vorgekommen, und dieselbe ist überdem völlig unanwendlich auf die spanische Kirche, welche die Sonnabende nicht wie die apostolischen Constitutionen vom Fasten ausnahm, sondern mit der römischen Kirche als Fastentage hielt. Sodann ist die Berechnung der Pfingstfasten nach Johannis Etwas, was weder vorher noch gleichzeitig vorkommt. Dazu kommt, daß der spätere Isidorus weder von einem Advent noch von einer Septuagesima noch von einer Berechnung der Pfingstfasten nach dem Johannistage Etwas weiß. Müssen wir nun die Aechtheit dieses ilerdensischen Canon bezweifeln, so giebt uns dagegen Isidorus die ausführlichsten Nachrichten über die Fasteneinrichtungen in der spanischen Kirche seiner Zeit. Es zählt nemlich Isidor[1]) vier jährliche große Fastenzeiten: Die Quadragesima, das Pfingstfasten, das Septemberfasten, und das Novemberfasten. Alle vier erscheinen ihm als auf die Schrift gegründet: jejuniorum tempora secundum scripturas sanctas quatuor sunt.

Die Quadragesima begründet er in bekannter Weise auf die Vorbilder des Moses, des Elias, des Herrn. Sie muß vierzig Tage dauern, denn die Zahl Vierzig hat mysteriöse Bedeutung. Nun aber folgte man in der spanischen Kirche

[1]) De eccles. offic. I, 37—40.

der römiſchen Praxis und faſteſte auch am Sonnabend. Schon der 26te Canon des Concils zu Elvira v. J. 305 ſchärft das Sabbathfaſten ein, und Iſidorus erwähnt gleichfalls deſſelben als beſtehender Sitte[1]). Es waren alſo in der ſpaniſchen Kirche während der Quadrageſima nur die Sonntage faſtenfrei. Zählt man nun vom Oſtertage ausſchließlich ab vierzig Tage zurück, ſo fallen fünf faſtenloſe Sonntage zwiſchen und es bleiben nur 35 eigentliche Faſtentage. Unter dieſen aber iſt der letzte, der große Sabbath doppelt zu rechnen, weil man an ihm bis an den Hahnenſchrei, alſo über ihn hinaus faſtete. So ergeben ſich ſechs und dreißig eigentliche Faſttage. Und auch für dieſe Zahl weiß Iſidor eine Bedeutung: da 36 Tage der zehnte Theil des Jahres ſind, ſo entrichtet der Chriſt in dem 36tägigen Faſten den Zehnten von aller Zeit, die Gott ihm ſchenkt, und von Allem worin ſich die Zeit ihm verwerthet: in supputatione quadragesimae summa legalium decimarum expletur; totum enim anni tempus trigenta sex dierum numero decimatur, subtractis enim a quadragesima diebus dominicis, quibus jejunia resolvuntur, his diebus, quasi pro totius anni decimis ad ecclesiam concurrimus, actuumque nostrorum operationem Deo in hostiam jubilationis offerimus[2]). Nehmen wir nun hinzu, daß, wie wir oben ſchon ſahen, die große Woche die letzte Faſtenwoche ausmachte, ſo müſſen wir ſchließen, daß in

[1]) Ibid. I, 43.

[2]) Iſidor hat dieſe Stelle aus Cassian. Collat. XXI, 25 genommen, aber die Worte nach den abweichenden Einrichtungen der ſpaniſchen Kirche geändert. In der Umgebung Caſſians war die Faſteneinrichtung etwas anders: Die Quadrageſima dauerte daſelbſt 7 Wochen, von dem Sonntage anhebend, den wir jetzt Quinquageſimä nennen. Da man aber hier nicht bloß an den Sonntagen ſondern auch an den Sonnabenden (nach orientaliſcher Weiſe) mit Ausnahme des Sabbathum magnum die Faſten ausſetzte, ſo ergaben ſich 36 eigentliche Faſttage, und indem man das Sabbathum magnum aus angezeigten Gründen als anderthalb Tage rechnete, 36½ eigentliche Faſttage; dieſe 36½ Faſttage aber ſind dann, wie Caſſian ſagt, der richtige Zeitzehnte von dem 365 Tage enthaltenden Jahr.

der spanischen Kirche zu Isidor's Zeit die Quadragesima mit dem Dinstage nach dem jetzt Invocavit genannten Sonntage begann. Die Fasten wurden in der Quadragesima mit besonderer Strenge gehalten: der 9te Canon des Concils zu Toledo v. J. 653 verordnet, daß der, welcher in der Quadragesima nicht Enthaltsamkeit geübt hat, von der Ostercommunion ausgeschlossen werden und selbst in der Osterzeit kein Fleisch essen soll; nur mit Erlaubniß des Priesters dürfen Kranke und Schwache während der Quadragesima Fleisch essen. Dagegen darf man Fische essen, weil, wie Isidor sagt [1]), der Herr nach seiner Auferstehung Fische gegessen hat. Eine Folge der Strenge der Fasten ist auch die Verordnung des Concils zu Toledo v. J. 656, daß während der Quadragesima kein Fest gefeiert werden soll, weil das Fest die Fasten bricht. Wie wir es schon in Africa und Mailand gefunden haben, lehnten auch in der spanischen Kirche Katechumenat und Taufe der Katechumenen sich an die Quadragesima an; nicht minder die Ableistung der Pönitenzen, und die Wiederaufnahme der Pönitenten. In letzter Beziehung ist eine Ausführung Isidor's [2]), in welcher er Hiob und die Niniviten als Vorbilder der Büßenden hinstellt, darum nicht zu übersehen, weil diese Auffassung später auf die Lectionen in der Quadragesima eingewirkt hat. Ueber die Verbindung des Katechumenats mit der Quadragesima sagt das Concil zu Braga v. J. 572 im 49ten Canon: Non liceat ante duas septimanas paschae sed ante tres ad baptismum suscipere aliquem; oportet autem in his diebus, ut hi qui baptizandi sunt symbolum discant et quinta feria novissimae septimanae episcopo vel presbytero reddant.

Das Pfingstfasten begründet Isidor auf 5 Mos. 16, 9. Es soll, sagt er, nach den Canones am Tage nach Pfingsten anfangen; wie lange es dauerte, erwähnt er nicht. Dagegen erwähnt er, daß die Meisten auf Grund von Matth. 9, 15

[1]) De eccles. offic. I, 45.
[2]) Ibid. II, 17.

dieſes Faſten nicht nach Pfingſten ſondern unmittelbar nach Himmelfahrt hielten, um ſich zugleich für die Aufnahme des vom Himmel verheißenen heiligen Geiſtes vorzubereiten[1]). Späterhin muß indeſſen dieſe Praxis durch jene von den Canones geforderte Einrichtung völlig verdrängt ſein, denn nicht allein hat die römiſche Kirche ſchon zu Leo des Großen Zeit die Pfingſtfaſten in der Pfingſtwoche, ſondern es wird auch von Walafrid Strabo[2]) erzählt, die ſpaniſche Kirche leide durchaus innerhalb der ganzen Quinquageſima keine Faſten, ſei deßhalb entſchieden gegen die in der fränkiſchen Kirche üblichen Rogationen, d. h. die mit Faſten verbundenen Bittgänge in den Tagen vor Himmelfahrt, und halte dagegen ihre Bittgänge und Litaneien am Donnerstag, Freitag und Sonnabend nach Pfingſten.

Das Septemberfaſten begründet Iſidor auf 3 Moſ. 23, 26 ff. und Nehem. 9, aber auch (was wiederum für die Lectionen in dieſer Jahreszeit wichtig iſt) darauf daß in dieſen Monat das Aequinoctium fällt, welches eine geiſtliche Bedeutung hat: quia ostenditur in defectione solis et noctis augmento vita nostra deficere, adveniente morte, quae mors judicio dei et resurrectione reparatur[3]). Man wird bemerken, daß die hier von Iſidor als dieſer Zeit eignend benannten Gegenſtände genau dieſelben ſind, welche die ſpäteren Pericopen dieſer Zeit behandeln. Ueber Anfang und Dauer dieſer Faſten ſagt Iſidor nichts Näheres.

Das Novemberfaſten begründet Iſidor auf Jerem. 36, 1 ff. Wenn er es das jejunium calendarum novembrium nennt, ſo ſcheint es, als ob eben nur der erſte November als Faſttag gehalten ſei.

Außerdem erwähnt Iſidor als Faſtenzeiten noch des Neujahrstages, des Freitags, des Sonnabends, und des jejunium triduanum[4]). Von den drei erſteren wird ſpäterhin

[1]) Ibid. I, 38.
[2]) De offic. eccles. cap. 27.
[3]) De offic. eccles. I, 39.
[4]) Ibid. I, 41—43.

noch die Rede sein; das jejunium triduanum aber ist eine Pönitenzeinrichtung: man fastete nach dem Vorbilde der Niniviten ganze drei Tage hindurch in Sack und Asche. Diese drei Tage waren aber natürlich nicht bestimmte Tage des Kirchenjahrs, sondern der Büßende hielt dieselben dann, wenn sie ihm vom Priester auferlegt waren. Die ganze Einrichtung interessirt uns mithin hier nicht. Nebenbei bemerken wir auch, daß in dem späteren Bußwesen des 8ten und der folgenden Jahrhunderte der Ausdruck Quadragesima nicht allein für die vorösterliche Fastenzeit gebraucht wird, sondern auch eine größere Zahl von Fasttagen bezeichnet, welche der Priester dem Büßenden auflegte und von diesem zu jeder Jahreszeit abgebüßt werden konnte.

Etwas anders und strenger war das Fastenwesen für die Klöster regulirt. Auch die Mönche sollen vier Fastenzeiten im Jahr halten, aber folgender Maaßen: In der Quadragesima sollen sie täglich fasten; das Pfingstfasten sollen sie am Tage nach Pfingsten beginnen, und bis zum Herbstäquinoctium fortsetzen, aber so, daß sie der Hitze wegen während dieser Zeit immer nur an dreien Tagen in der Woche fasten; das dritte Fasten, vom Herbstäquinoctium bis Weihnacht während, soll wieder ein tägliches sein; und das vierte Fasten, abermal täglich, soll mit Neujahr anheben und dann in die Quadragesima enden[1]). Für die Klöster cessirte also das Fasten nur während der Quinquagesima und der Weihnachtswoche ganz, und während der Sommerzeit halb. Diese klösterlichen Einrichtungen sind auch für unseren Zweck insofern nicht ganz unwichtig, als zwischen denselben und den gemeindlichen Einrichtungen manche Wechselwirkung stattgefunden hat.

Indessen sind diese vier Fastenzeiten nicht mit dem römischen Institut der Quatemberfasten zu identificiren, welche letztere vielmehr erst später in der spanischen Kirche angenommen worden sind. Erst das Poenitentiale Vigilanum, eine

[1]) Isidori Regula monach. cap. 11.

ſpaniſche Bußordnung aus dem Ende des 7ten Jahrhunderts[1]), welche außerdem in ihrem 76ten Canon auch der Quadrageſimal- und der Pfingſtfaſten erwähnt, hat folgende aus ſpäterer Zeit herrührende Randbemerkung: Haec sunt quatuor tempora: 1. Jejunium in Martio in I hebdomada IV feria, VI feria, VII feria. 2. In Junio in secunda hebdomada tribus diebus ut supra. 3. In Septembre in tertia hebdomada similiter. 4. In Decembre in IV hebdomada tribus diebus ad instar mensium priorum. Das ſind die ächten Quatember. Da ſind die Zeitbeſtimmungen ganz dem Naturjahr entnommen und völlig mechaniſch: Die Aequinoctialmonate und die Monate des längſten und des kürzeſten Tages ſind die Faſtenmonate, und im 1ten Faſtenmonate ſoll in der 1ten, im 2ten in der 2ten, im 3ten in der 3ten, im 4ten in der 4ten Woche gefaſtet werden. Die ſpaniſchen Bußordnungen ſind durchaus den fränkiſchen und dieſe vielfach den angelſächſiſchen nachgebildet; wenn nun die aus dem 9ten Jahrhundert ſtammende angelſächſiſche Bußordnung des Pſeudoegbert[2]) die Quatember eben ſo wie dieſe Randbemerkung des Vigilanum beſtimmt, ſo dürfen wir annehmen, daß letzterer gemäß die Quatember in der ſpaniſchen Kirche am Ende des 9ten Jahrhunderts gehalten ſeien. Wie die Quatemberfaſten nach Spanien gekommen, darüber geben die Quellen der ſpaniſchen Kirchengeſchichte uns keinen Aufſchluß; wir werden zuſehen müſſen, was die Geſchichte des Kirchenjahrs in der galliſchen und römiſchen Kirche uns darüber berichtet.

Kehren wir nach dieſer Digreſſion über die Faſtenzeiten im Allgemeinen zu der Quadrageſima zurück, ſo zeichnete natürlich auch die ſpaniſche Kirche die letzte, große Woche derſelben und in derſelben wieder einzelne Tage beſonders aus. Iſidor kennt zuvörderſt den Palmſonntag[3]), und zwar nicht bloß als Tag der traditio symboli ad competentes, deren er

[1]) Abgedruckt bei Waſſerſchleben, die Bußordnungen der abendländ. Kirche, S. 527 ff.

[2]) Waſſerſchleben a. a. O. S. 347.

[3]) De eccles. offic. I, 28.

allerdings auch erwähnt, ſondern nach Ambroſius (S. 252) eben recht als Palmſonntag: Dies palmarum ideo celebratur, quia in eo dominus et salvator noster, sicut propheta cecinit, Jerusalem tendens, asellum sedisse perhibetur. Tunc gradiens cum ramis palmarum multitudo plebium obviam ei clamabat: Osianna benedictus, qui venit in nomine domini, rex Israel. In ramis enim palmarum significabatur victoria, qua erat dominus mortem moriendo superaturus, et trophaeo crucis de diabolo mortis principe triumphaturus. In asello autem, quem sedendo Jerusalem venit, indicavit simplicia corda gentilitatis, quae praesidendo atque regendo perducebat ad visionem pacis. Außerdem erwähnt Iſidor, daß der Palmſonntag in Spanien beim Volke noch einen anderen Namen, nemlich dies capitilavius, hatte in Folge einer den ſpaniſchen Gemeinden eigenthümlichen, an dieſen Tag ſich hängenden Sitte. Wir haben nemlich ſchon oben (S. 155) geſehen, daß in der africaniſchen Kirche namentlich die Katechumenen am Grünen Donnerstage zu baden pflegten, damit die durch die Beobachtung der Quadrageſima verunreinigten Leiber der Täuflinge vor dem Bade der Taufe gereinigt würden. Eine ſolche Waſchung nun nahm man in Spanien mit den Täuflingen am Palmſonntage vor: Vulgus ideo eum diem capitilavium vocant, quia tunc moris est lavandi capita infantium, qui ungendi sunt, ne forte observatione quadragesimae sordidata ad unctionem accederent.

Den Grünen Donnerstag kennen wir als Tag der redditio symboli bereits lange; für Spanien ordnet dieſelbe ausdrücklich der 1te Canon des Concils zu Braga v. J. 563. Iſidor nennt den Grünen Donnerstag coena domini, und hebt als ſeine Bedeutungen die Einſetzung des Abendmahls, die verrätheriſche Uebergabe des Herrn, und die von dem Herrn an den Jüngern vollzogene Fußwaſchung hervor. Daß in der ſpaniſchen Kirche eine Cerimonie der Fußwaſchung üblich ſei, erwähnt Iſidor nicht. Dagegen erzählt er, daß man an dieſem Tage die Altäre, die Wände und Fußböden der Kirchen, ſo wie die heiligen Gefäße zu reinigen pflege. Offenbar lag

dieſem Gebrauche ein ähnlicher Gedankenzuſammenhang zum Grunde, wie der erwähnten Waſchung der Täuflinge in der ſtillen Woche. Endlich erwähnt er, daß an dieſem Tage das heilige Chriſma für den Bedarf des ganzen Jahres geweiht werde, quia ante biduum paschae Maria caput ac pedes domini unguento perfudisse perhibetur (Matth. 26, 2.)[1].

Den Charfreitag nennt Iſidor noch die Paraſkeue, und ſieht ſelbſtverſtändlich ſeine Bedeutung ausſchließlich darin, daß er der Todestag des Herrn iſt[2]. Dem entſprechend reguliren denn auch der 7te und 8te Canon des Concils zu Toledo v. J. 633 die Feier desſelben: es ſoll an ihm das Geheimniß des Kreuzes gepredigt werden, und alles Volk ſoll an ihm mit deutlicher Stimme die Vergebung ſeiner Vergehungen begehren; deßhalb ſoll er aber auch als ſtrenger Faſt- und Bußtag gehalten werden, an welchem die Faſten nicht, wie Manche thun, ſchon um drei Uhr Nachmittags beendigt werden dürfen, ſondern bis nach Darbringung der Indulgenzgebete fortzuſetzen ſind. Der 7te Canon des Concils zu Toledo v. J. 683 befiehlt dann noch, daß an dem Charfreitage und am großen Sabbath die Altäre denudirt werden ſollen, welche Sitte uns hier zuerſt begegnet.

Die Bedeutung des großen Sabbaths, sabbati paschae, ſieht Iſidor darin, daß der Herr da im Grabe ruhte, giebt dem aber folgende Anwendung auf uns: Hic autem dies inter mortem Christi et resurrectionem medius est, significans requiem quandam animarum ab omni labore omnique molestia post mortem, per quam fit transitus per resurrectionem carnis ad illam vitam, quam dominus noster Jesus Christus sua resurrectionae praemonstrare dignatus est. Als Tauftag kennen wir den großen Sabbath lange. Nun aber verſchwanden die Katechumenentaufen theils wegen Mangels an Proſelyten aus den Heiden, theils wegen immer allgemeinerer Einführung der Kindertaufe immer mehr, und die Kindertaufen geſchahen durch

[1] Ibid. I, 29.
[2] Ibid. I, 30.

das ganze Jahr. So geschah es, daß man, um dem Osterſabbath ſeine Bedeutung für die Taufe zu ſichern, das Taufwaſſer für den Bedarf des ganzen Jahrs am Oſterſabbath conſecrirte. So ordnet es der 9te Canon des Concils zu Toledo v. J. 633 an. Am Abende des Oſterſabbaths fand, wie wir das von Alters her kennen, die Oſtervigilie ſtatt. Schon frühe muß man in Spanien nach dem Muſter der Oſtervigilie auch bei den anderen hohen Feſten und ſelbſt an den Vorabenden der auf den Coemeterien zu haltenden Märtyrerfeſte Vigilien gehalten haben; denn ſchon der 35te Canon des Concils zu Elvira v. J. 305 verbietet wegen der an die Vigilien ſich anknüpfenden Sittenloſigkeiten, ne feminae in coemeteriis pervigilent. Später richtete Vigilantius ſeine Angriffe namentlich auch gegen die Vigilien und die durch dieſelben angeblich beförderte Unſittlichkeit[1]). Die Oſtervigilie indeſſen wollte auch er beibehalten wiſſen; eben damit ihre Solennität nicht abgeſchwächt würde, ſollte ſie nach ſeinem Willen die einzige ſein. Schon bei Ambroſius fanden wir (oben S. 236) die Oſterkerzen; dieſe Oſterkerzen wurden in der ſpaniſchen Kirche in der Oſtervigilie geweiht. Biſchöfe in dem weſtgothiſchen Theile Galliens fragten bei den Biſchöfen des eigentlichen Spanien, wo dieſe Sitte der Weihung der Oſterkerzen beſtand, deßhalb an, und die Synode zu Toledo v. J. 633 antwortete darauf mit ihrem 9ten Canon: Lucerna et cereus in praevigiliis paschae apud quasdam ecclesias non benedicuntur, et cur a nobis benedicantur, inquirunt. Propter gloriosum enim noctis ipsius sacramentum solemniter haec benedicimus, ut sacrae resurrectionis Christi mysterium, quod tempore hujus votivae noctis advenit, in benedictione sanctificati luminis suscipiamus. Et quia haec observatio per multarum loca terrarum regionesque Hispaniae in ecclesiis commendatur, dignum est, ut propter unitatem pacis in Gallicanis ecclesiis conservetur.

Auf das Oſterfeſt folgte die ganz ſonntäglich, nach alter

[1]) Hieronymi Ep. ad Ripar. 109. Contr. Vigilant. cap. 1.

Weiſe durch Unterlaſſung des Kniebeugens und des Faſtens gefeierte Quinquageſima; ſie wird gefeiert propter figuram futurae resurrectionis, ubi jam non labor sed requies erit laetitiae. Eine ſolche figura futurae resurrectionis iſt aber die Quinquageſima, weil ſie aus $7 \times 7 + 1$ Tagen beſteht; die altteſtamentliche, eſchatologiſche Bedeutung dieſer Zahlen iſt dem Iſidor noch wohlbekannt[1]). Wir haben dieſe eſchatologiſche Bedeutung der Quinquageſima ſchon bei Auguſtin (S. 157) und weiter zurück gefunden. Eine Folge dieſer der Quinquageſima beigelegten eſchatologiſchen Bedeutung iſt auch die Verordnung des 16ten Canon des Concils zu Toledo v. J. 633, daß während der Quinquageſima über die Offenbarung Johannis gepredigt werden ſoll: Si quis apocalypsin a pascha usque ad pentecosten missarum tempore non praedicaverit, excommunicationis sententiam habebit. Wir haben ſchon geſehen, daß die ſpaniſche Kirche mit der Unterlaſſung der Faſten in dieſer Freudenzeit es ſehr genau nahm, und eben darum die Rogationen der galliſchen Kirche ſich nicht aneignen wollte. Dagegen meint Iſidor[2]), daß man den in der Askeſe eifrigen Mönchen wohl auch in dieſer Kirchenjahrszeit das Faſten geſtatten könne. Wir haben darin den erſten Anfang zu der Beſeitigung der alten Bedeutung der Quinquageſima. Was die einzelnen vorſpringenden Tage in der Quinquageſima betrifft, ſo erwähnt Iſidor der Oſteroctave, des Sonntags nach Oſtern nicht, und den oben S. 258 mitgetheilten Canon des Concils zu Lerida, der allerdings der octavae paschae erwähnt, haben wir für zweifelhafter Auctorität erklären müſſen. Dagegen haben wir hier Gelegenheit zu belauſchen, wie die beſondere Feier des 40ten und 50ten Tages der Quinquageſima ſich bildete. Urſprünglich nemlich beging man unterſchiedslos die ganze Quinquageſima als Feſtzeit; dann fing man an, einzelne Tage auszuzeichnen. Dabei aber geſchah es, daß Manche nicht den 50ten Tag,

[1]) De eccles. offic. I, 34.
[2]) Ibid. I, 43. Regul. monach. cap. 10.

den Pfingsttag, sondern nur den 40ten, den Himmelfahrtstag, auszeichneten. Hiezu gab wahrscheinlich die schon erwähnte Sitte, nach Himmelfahrt zu fasten, insofern Anlaß, als man nun mit den dem Himmelfahrtstage voraufgegangenen Freudentagen diesem Moment genügt glaubte. Diesem Mißstande entgegen verordnete dann aber das Concil zu Elvira v. J. 305 in seinem 43ten Canon, daß man, wenn man nicht den 50ten Tag durch besondere Feier auszeichne, auch den 40ten nicht besonders auszeichnen solle; wodurch denn, wie die Sachen standen, die besondere Feier beider Tage angeordnet war. So verstehen wir den schwierigen Canon: Pravam institutionem emendari placuit juxta auctoritatem scripturarum, ut cuncti diem pentecostes post pascha celebremus, non quadragesimam, nisi quinquagesimam. Die Bedeutung giebt dem Himmelfahrtstage nach Isidor[1]) die Himmelfahrt des Herrn, seine Erhöhung nach Besiegung der Welt und nach der Höllenfahrt, und sein Sitzen zur rechten Hand Gottes auch nach seiner leiblichen Natur. Dem Pfingsttage giebt, nächst der Gesetzgebung am Sinai, die Ausgießung des heiligen Geistes seine Bedeutung. Dabei kennt aber Isidor[2]), wie wir schon bemerkt haben, die altteſtamentliche Bedeutung des funfzigsten Tages noch ganz genau: et haec festivitas aliud obtinet sacramentum. Constat enim ex septimana septimanarum, sed dierum quidem septimanae generant eandem pentecosten, in qua fit peccati remissio per spiritum sanctum, annorum vero septimanae quinquagesimum annum faciunt, qui apud hebraeos jubilaeus appellatur, in quo similiter terrae fit remissio, et servorum libertas, et possessionum restitutio, quae pretio fuerant comparata. Septem enim septies multiplicati quinquagenarium ex se generant numerum assumta monade, quam ex futuri saeculi figura praesumtam esse majorum auctoritas tradidit; fit enim ipsa et octava semper et prima, imo ipsa est semper una, quae est dominicus dies. Eben

[1]) De eccles. offic. I, 33.
[2]) Ibid. I, 34.

darum ist die ganze Quinquagesima eine figura futurae resurrectionis. An diesem Punkte wie an vielen anderen ist Augustin Isidor's Lehrer gewesen. Aus dieser alttestamentlichen Bedeutung der Quinquagesima fließt es auch, wenn Isidor[1]) für die Klostermönche verordnet: in Pentecoste autem, quae est dies remissionis, omnes fratres sub divina professione se alligent, nihil peculiare apud conscientiam suam habere. Nicht minder fließt es aus dieser auf alttestamentlichen Grundlagen der Quinquagesima beigelegten eschatologischen Bedeutung, wenn Isidor weiter[2]) anordnet, daß in den Klöstern für die verstorbenen Mönche die Seelmesse am Tage nach Pfingsten gelesen werden solle: Pro spiritibus defunctorum altera die post pentecosten sacrificium domino offeratur, ut beatae vitae participes facti, purgatiores corpora sua in die resurrectionis accipiant.

Weihnachten finden wir in der spanischen Kirche früh vor, denn der 4te Canon des gegen die Priscillianisten gerichteten Concils zu Saragossa v. J. 380 scheint doch desselben so wie des auf den 6ten Januar fallenden Epiphaniensestes zu erwähnen, wenn er verordnet, daß von dem 17ten December an bis zum auf den 6ten Januar fallenden Epiphanienfeste Niemand zu Hause sich verbergen, noch auf die Dörfer oder in die Berge laufen, noch barfuß einhergehen, sondern Jeder täglich die Kirche besuchen solle. Diese Verordnung wird nur den Grund haben können, daß die katholische Kirche in Spanien das Weihnachtsfest am 25ten December, vorher aber vom 17ten bis 24ten December eine Vorfeier, und die Zeit zwischen dem Weihnachtsfeste und Epiphanias als eine heilige Freudenzeit beging, daß aber die Priscillianisten, von ihrem manichäischen Standpunkte aus die Geburt des Herrn ins Fleisch beanstandend, sich während dieser Zeit von der Kirche zurückzogen. Wäre dies richtig, so würden wir zugleich in dieser achttägigen Vorfeier vom 17ten

[1]) Regul. monach. cap. 19.
[2]) Ibid. cap. 24.

bis zum 24ten December den ersten und in der spanischen Kirche einzigen Ansatz zu einem wirklichen Advent haben. Denn wir haben oben gesehen, daß der geradezu von einem Advent redende Ilerdensische Canon anderwejt verdächtig ist, und daß die spanische Kirche später allerdings Fasten im November und im December kennt, aber daß auch diese Fasten keine directe Beziehung auf Weihnacht haben. Halten wir diese verschiedenen Thatsachen zusammen, so möchten wir anzunehmen haben, daß die spanische Kirche zur Zeit des Concils in Saragossa v. J. 380 eine adventartige achttägige Vorfeier der Weihnacht beging, daß sie später zur Zeit Isidor's daneben am ersten November ein Fasten hielt, und daß sie dann noch später zu der Zeit, in welche die oben S. 264 mitgetheilte Randbemerkung zum Poenitentiale Vigilanum fällt, die Quatemberfasten aus dem November in die letzte Woche vor Weihnacht legte, also dieselben mit der achttägigen Vorfeier vor Weihnacht vereinigte, und so zu einer wirklichen Adventsfeier d. h. zu einer heiligen, auch durch Fasten geheiligten Vorbereitungszeit auf Weihnacht kam. Die große Freudenthatsache der Weihnacht ist dem Isidor der adventus dei factus ad homines; itaque dies iste pro eo, quod in eo Christus natus est, Natalis dicitur, und wir feiern ihn, ut in memoriam revocetur, quo die Christus natus est[1]). Ihm galt also der 25te December als der wirkliche Geburtstag des Herrn. Die acht Tage nach Weihnacht wurden dann als eine heilige Freudenzeit gehalten: placuit etiam patribus a die Natalis domini usque ad diem Circumcisionis solemne tempus efficere[2]); es war eine von den wenigen Zeiten, in welchen selbst die Mönche das Fasten unterlassen durften. Diese Freudenzeit schloß mit dem Abend vor Neujahr. Schon in der africanischen Kirche fanden wir den Neujahrstag als dies increpationis gentium, und so finden wir ihn nun auch

[1]) De eccles. off, I, 20.
[2]) Regul. monach. cap. 10.

in der spanischen Kirche wieder. Isidor erwähnt dieses Tages in seinen Büchern de officiis nicht da, wo er von den kirchlichen Festen redet sondern da, wo er von den Fastenzeiten spricht. Er sagt[1]): jejunium calendarum januarium propter errorem gentilitatis instituit ecclesia, und erzählt: im Heidenthum sei der erste Januar dem Gotte Janus heilig; so geschehe es nun, daß die Heiden und leider auch viele Christen an diesem Tage sich als wilde Thiere ausstaffirten, daß die Männer sich als Weiber verkleideten, daß sie Augurien vornähmen, wilde Tänze aufführten, und am Ende mit Orgien den Tag schlössen; in Betracht aber daß so der größte Theil der Menschheit an diesem Tage sich der Sünde hingäbe, hätten die heiligen Väter im Gegensatz hiezu durch alle Kirchen ein heiliges Fasten angeordnet. Mit dieser Bedeutung des ersten Januar als Fasttages gegenüber dem Heidenthum stimmt es denn auch zusammen, wenn der 10te Canon des Concils zu Toledo v. J. 633 verordnet, nicht allein daß die Christen an diesem Tage nicht an heidnischen Festlichkeiten Theil nehmen sollen, sondern auch daß an diesem Tage in der Messe nicht das Hallelujah gesungen werden soll. Daneben indessen nennt Isidor, nicht zwar in der Schrift de officiis aber in der regula monachorum[2]), den Neujahrstag auch Circumcisionis domini. Wir müssen also als ausgemacht nehmen, daß die spanische Kirche bereits zu Isidors Zeit den Neujahrstag auch als Weihnachtsoctave faßte, und ihm das Factum der Beschneidung des Herrn zuwies. Dem Epiphaniasfeste weist Isidor[3]) nach abendländischer Auffassung vorzugsweise als Factum den Besuch der Magier zu: Epiphaniorum diem proinde festa solemnitate viri apostolici signaverunt, quia in eo est proditus stella salvator, quando invenerunt Magi Christum in praesepi jacentem, adorato offerentes competentia munera Trinitati, aurum, thus, et

[1]) De offic. eccles. I, 41.
[2]) Cap. 10. 11.
[3]) De offic. eccles. I, 27.

myrrhum, Regi, Deo, atque passuro. Ideo ergo diem hunc annua celebritate sacraverunt, ut mundus agnoscat dominum, quem elementa coelitus prodiderunt. Weil aber Isidor annimmt, daß auch die Taufe Jesu und das Wunder zu Cana ebenfalls am 6ten Januar geschehen seien, so will er auch diese Facten von der Bedeutung des Epiphaniasfestes nicht ausgeschlossen wissen: tribus igitur ex causis hic dies hoc vocabulum sumpsit: sive quod tunc in baptismo suo Christus populis fuerit ostensus; sive quod eo die sideris ortu magis est proditus; sive quod primo signo per aquam in vinum versam multis est manifestatus.

Eine weitere Ausbildung hat das Jahr des Herrn in der spanischen Kirche innerhalb ihrer geschichtlichen Zeit nicht gefunden. Ueber das Jahr der Kirche, über den Cyclus von Heiligentagen u. s. w., welche die spanische Kirche in jenen Jahrhunderten gefeiert hat, haben wir nur spärliche Nachrichten. Der Widerspruch des Vigilantius[1]) gegen die Verehrung der Märtyrer und ihrer Reliquien blieb um so mehr unbeachtet, als er übertrieb und der Kirche Anbetung derselben vorwarf. Es ward dem Hieronymus leicht, diesen Vorwurf zurückzuweisen mit der Unterscheidung, die wir schon bei Augustin gehört haben: daß man die Heiligen nicht anbete, sondern nur verehre, in ihnen eigentlich Gott die Ehre gebe. Bei dieser Theorie beruhigte man sich. Isidorus widmet in seiner Schrift de officiis der Frage der Heiligenverehrung ein ganzes besonderes Kapitel[2]), aber er citirt da nur ziemlich wörtlich die ganze Reihe der oben von uns betrachteten Aeußerungen Augustin's über diesen Gegenstand. Aber während man sich durch diese Theorieen das dogmatische Gewissen beruhigte, ging die kirchliche Praxis ungehindert ihren Gang. Wir haben gesehen, wie weit der Heiligendienst schon zu Ambrosius Zeit und durch denselben ausgebildet war, und wir haben keinen Grund anzunehmen, daß die spanische Kirche auf diesem Ge-

[1]) Hieronym. ep. ad Riparium 37.
[2]) I, 35.

biete zurückgeblieben wäre. Im Gegentheil, wenn der 2te Canon des Concils zu Saragoſſa v. J. 592 verordnete: statuit sancta synodus, ut reliquiae in quibusdam locis de Ariana haeresi inventae fuerint, prolatae a sacerdotibus, in quorum ecclesiis reperiuntur, pontificibus praesentatae igne probentur, alſo die angeblichen Reliquien durch Feuer zu prüfen befahl, ſo ſehen wir darin nur einen Beweis von dem großen Gewicht, welches man auf dieſen Gegenſtand legte. Und ſelbſt die wenigen Heiligentage, welche uns als in der ſpaniſchen Kirche gefeiert genannt werden, beſtätigen uns, daß die ſpaniſche Kirche der allgemeinen Entwickelung der Kirche auf dieſem Punkte folgte. Der oben S. 256 von uns angeführte Canon des Concils zu Lerida nennt den Tag Johannes des Täufers, aber wir haben die Aechtheit dieſes Canon beanſtanden müſſen. Iſidorus erwähnt[1]) im Allgemeinen, daß Apoſtelfeſte und Märtyrertage gefeiert würden, aber zählt ſie nicht auf. Endlich nennt uns der 1te Canon des Concils zu Toledo v. J. 659 das Feſt Annunciationis: die qua invenitur angelus virgini verbi conceptum et nuntiasse verbis et indidisse miraculis, eadem festivitas non potest celebrari condigne cum interdum quadragesimae dies vel paschale festum videtur incumbere, in quibus nihil de sanctorum solemnitatibus, sicut ex antiquitate regulari cautum est, convenit celebrari, cum etiam et ipsam incarnationem verbi non conveniat tunc celebrantibus praedicari, quando constat id ipsum verbum post mortem carnis gloria resurrectionis attolli; ideo speciali constitutione sancitur, ut ante octavum diem quo natus est dominus, genetricis quoque ejus dies habeatur celeberrimus et praeclarus; quod tamen nec sine exemplo decentis moris, qui per diversas mundi partes dignoscitur observari, videtur institui, in multis enim ecclesiis a nobis et spatio remotis et terris hic mos agnoscitur retineri. Dieſer Canon iſt nicht allein die erſte ſichere Spur, welche ſich uns ſeit der unſicheren bei Auguſtinus (S. 170) von einer Feier des festum anuncia-

[1]) Ibidem.

tionis im Abendlande bietet, sondern auch darum wichtig, weil er uns einen Blick in die Entstehung dieses Festes thun läßt. Es entstand nemlich, wie die Worte zeigen, nicht etwa als ein Fest des Herrn, sondern entschieden als ein Fest der Maria. Aber bei der Fixirung desselben trat zuerst eine Differenz hervor: Ging man von der Geburt des Herrn am 25ten December aus, und rechnete 9 Monate zurück, so stellte sich das Fest auf den 25ten März; in Spanien aber nahm man Anstoß daran, daß dann ein Heiligenfest in die Quadragesima oder gar in die österliche Zeit hinein fiel, gab die Genauigkeit der Zeitberechnung Preis, und legte es nach dem Vorgange anderer Provinzialkirchen vor Weihnacht. Und wenn nun die spanische Kirche es acht Tage vor Weihnacht, auf den 18ten December legte, so greift das eng mit Demjenigen zusammen, was sich uns oben S. 271 über die achttägige adventsartige Vorfeier der Weihnacht ergab: Diese ward mit dem Feste Annunciationis, sehr passend wie man sagen muß, eröffnet. Das ist Alles, was wir über das Jahr der Kirche in der spanischen Kirche erfahren, aber wir sehen jedenfalls daraus, daß man außer den Heiligentagen und Apostelfesten auch schon Marienfeste hatte, und daß man eine Anlehnung dieser Tage an das Jahr des Herrn versuchte.

Aehnliche Resultate ergeben sich uns an einem anderen Punkte. Vigilantius hatte sich entschieden gegen die Wirksamkeit der Fürbitten und Opfer erklärt, welche die Lebenden für die Verstorbenen brächten: Dum vivimus, mutuo pro nobis orare possumus; postquam autem mortui fuerimus, nullius est pro alio exaudienda oratio[1]). Aber die spanische Kirche ging selbstverständlich über diesen Widerspruch gleich der gesammten Kirche hinweg. Isidorus spricht sich darüber auf eine Weise aus, die bezeugt, daß alle dogmatischen Zweifel über diesen Punkt bereits zur Seite gelegt sind. Er sagt: Sacrificium pro defunctorum fidelium requie offerre, vel pro eis orare, quia per totum hoc orbem custoditur, credimus,

[1]) Hieron. ep. ad Riparium 37.

quod ab ipsis apostolis traditum sit. Hoc enim ubique catholica tenet ecclesia, quae nisi crederet, fidelibus defunctis dimitti peccata, non pro eorum spiritibus vel eleemosynam faceret vel sacrificium deo offerret. Nam et cum dominus dicit: „Qui peccaverit in spiritum sanctum, non remittetur ei nec in hoc saeculo nec in futuro“, demonstrat, quibusdam illic dimittenda peccata, et quodam purgatorio igne purganda[1]). Und an einer anderen Stelle[2]) ordnet er für die Klöster an: transeuntibus de hac luce fratribus, antequam sepeliantur, pro dimittendis eorum peccatis, sacrificium domino offeratur. Wir sehen hier das Fürgebet für die Verstorbenen und die Seelmessen bereits unter dem Einflusse jener Lehre vom Fegefeuer, deren bestimmtere Entwickelung wir da zu betrachten haben werden, wo wir von der Liturgie der römischen Kirche reden. Nun aber konnte sich bei diesen Anschauungen die Kirche unmöglich begnügen, mit diesen ihren die Seligkeit ihrer verstorbenen Glieder fördernden Werken bloß denjenigen Hingeschiedenen hülfreich zu werden, deren Hinterbliebene bestimmte Todtenmessen für sie bestellten; es mußte vielmehr wie zum täglichen Opfern des Sacraments für alle gestorbenen Gläubigen insgemein, so auch zu einem solchen Institut kommen, wie der spätere Aller Seelen Tag ist. Und wirklich finden wir nun in der spanischen Kirche auch den ersten Ansatz zu einem Aller Seelen Tage, wenn Isidorus[3]) anordnet, daß alljährlich am Tage nach Pfingsten in den Klöstern das Sacrament für alle gestorbenen Glieder des Convents geopfert werden soll.

Außer den Seelmessen werden uns von irregulairen Gottesdiensten nur noch die Kirchweihfeste genannt. Isidorus[4]) erwähnt derselben als in altkirchlicher Sitte begründet, und stützt sie auf Joh. 10, 22.

---

[1]) De offic. eccles. I, 18.
[2]) Regul. monach. cap. 24.
[3]) Ibidem.
[4]) De eccles. offic. I, 36

Die gottesdienstliche Gestaltung der Woche betreffend, finden wir in der spanischen Kirche schon sehr frühe die tägliche Messe. Nachdem man das Abendmahl als ein Opfer ansah, das Gotte zur Versöhnung der Gläubigen von der Kirche dargebracht werde, war es allerdings Pflicht der Kirche, dieses Opfer täglich und reichlich zu bringen. Daher redet denn der 5. Canon des Concils zu Toledo v. J. 400 nicht von täglichem Gottesdienst, oder auch nur von täglicher Messe, sondern ganz richtig vom täglichen „Opfer". Auch Isidor setzt es [1]) als selbstverständlich voraus, daß täglich Messe zu halten sei. Dabei forderte man von den Communicirenden, daß sie das Abendmahl nüchtern genössen: ab universa ecclesia a jejunis semper accipitur [2]), sagt Isidor, und giebt als Grund an: ut in honorem tanti sacramenti in os christiani prius dominicum corpus intraret quam ceteri cibi; und das Poenitentiale Vigilanum nimmt bereits Den in harte Kirchenstrafe, der die Communion nach anderer Speise nimmt [3]). Die Folge davon war, daß man die Messe in frühe Tagesstunde legen mußte. Die Nachtheile des täglichen Abendmahlsgottesdienstes treten nun aber auch in der spanischen Kirche in einer Reihe von Symptomen heraus. Schon der Besuch der täglichen Gottesdienste Seitens der Gemeinde war nicht zu erreichen; nicht einmal die Sonntagsmesse ward mehr von der ganzen Gemeinde besucht. Schon der 21te Canon des Concils zu Elvira v. J. 305 sieht sich veranlaßt, diejenigen Stadtbewohner in Kirchenstrafe zu nehmen, welche drei Sonntage nach einander die Kirche nicht besuchen: si quis in civitate positus tres dominicas ad ecclesiam non accesserit, pauco tempore abstineat. Der 5te Canon des Concils zu Toledo v. J. 400 muß sich schon begnügen, wenn bei dem täglichen Opfer nur die am Kirchorte befindlichen Priester und Kleriker alle zugegen sind, ja muß ihnen dies

[1]) Ibid. I, 18.
[2]) Ibid.
[3]) Can. 15 bei Wasserschleben a. a. O. S. 528.

bei Kirchenstrafe zur Pflicht machen. Noch weniger als die Anwesenheit war natürlich die Theilnahme an der täglichen Communion, das tägliche Nehmen des Sacraments zu begehren oder zu erreichen. Dem Concil zu Toledo v. J. 400 kamen schon Solche vor, die in die Gottesdienste gingen aber niemals mit communicirten; es stellte Solche durch seinen 13ten Canon unter Kirchenstrafe. Isidor erzählt, es gäbe Etliche die auf täglichen Abendmahlsgenuß drängten, und er will denselben nicht verwerfen, wofern es mit Frömmigkeit und in Demuth, und nicht mit Werkheiligkeit und in geistlichem Hochmuth geschehe; aber er geht doch sichtlich von der Voraussetzung aus, daß in Wirklichkeit Niemand täglich communicire [1]). Ja, die Kirche selbst machte den Gemeindegliedern die tägliche Communion unmöglich durch die Anforderungen, welche sie an die Communicanten und ihre Vorbereitung machte. Isidor fordert ebendaselbst, daß, wer communiciren wolle, einige Tage vorher enthaltsamer lebe, daß z. B. Eheleute sich einige Tage vorher des ehelichen Umgangs enthalten. So schritt man nothwendig immer weiter zur Stillmesse fort.

Ungeachtet der täglichen Messe zeichnete aber auch die spanische Kirche einzelne Wochentage nach alter Weise besonders aus. Vor allen natürlich den Sonntag. Die alttestamentliche Bedeutung des Sonntags als achten und ersten Tages, so wie die neutestamentliche Bedeutung desselben als Tages der Auferstehung des Herrn und unserer Auferstehungshoffnung sind dem Isidor, der hierin auf Augustinus fußt, noch völlig präsent. Wir haben schon oben S. 269 eine Stelle angeführt, welche dies deutlich zeigt. Damit ist eine andere zu verbinden, an welcher er seine Bedeutung auf die Auferstehung des Herrn zurückführt: dies dominicus non judaeis sed christianis per resurrectionem domini declaratus est, et ex illo habere coepit festivitatem suam; ipse est enim dies primus, qui post septimum reperitur octavus [2]). Dem ent-

[1]) De eccles. off. I, 18.
[2]) Ibid. I, 25. cf. cap. 24.

sprechend ist denn auch die Art ihn zu begehen nach einer Seite hin bei Isidor die alte: er soll durch Nichtfasten und stehendes Gebet ausgezeichnet werden[1]). Daneben aber erscheint nun beim Isidor[2]) zuerst ein anderes Moment der Sonntagsfeier: ideo dominicus dies appellatur, ut in eo a terrenis operibus, vel mundi illecebris abstinentes tantum divinis cultibus serviamus, dantes scilicet huic diei honorem et reverentiam propter spem resurrectionis nostrae, quam habemus in illo (sc. domino). Hier wird gefordert, daß man am Sonntage von irdischer Arbeit ruhen und allein dem Gottesdienste leben solle, zu Ehren des Tages, der uns ein Unterpfand unserer Auferstehung ist. Es ist dies offenbar eine der alten Kirche völlig unbekannte Uebertragung der dem alttestamentlichen Sabbath unterliegenden Gedanken auf den neutestamentlichen Sonntag, freilich so daß dabei jene Gedanken zugleich ins Neutestamentliche übersetzt werden. Diese neue Anschauung vom Sonntage als dem christlichen Sabbath setzt sich seitdem im Abendlande immer mehr fest, bis sie die alte Anschauung vom Sonntage als dem Tage des Herrn schließlich fast ganz verdrängt. Schon am Ende des 7ten Jahrhunderts ist sie in der spanischen Kirche so sehr maaßgebend, daß der 18te Canon des Poenitentiale Vigilanum bereits das Spatzierengehen am Sonntage mit Kirchenbuße belegen kann. Neben dem Sonntage zeichnete man dann auch den Sonnabend aus, aber mit der römischen Kirche gegen die orientalische als Fasttag. Isidor kennt die alttestamentliche Bedeutung des Sabbath, aber in dieser Bedeutung, sagt er, komme der Sabbath nur den Juden zu, die Christen dagegen sollen am Sabbath fasten, praesertim cum apostolica sedes hanc regulam servet[3]). Schon der 26te Canon des Concils zu Elvira vom Jahre 305 hatte die Sonnabendsfasten angeordnet: Placuit errorem corrigi, ut omni sabbati die jejunio-

[1]) Ibid. I, 24. 43.
[2]) Ibid. I, 24.
[3]) Ibid. I, 25. 43. cf. Contra Judaeos, II, 15.

rum superpositiones celebremus. Wahrſcheinlich kam es von dieſer Beſtimmung des Sonnabend zum Faſttage, daß die alten wöchentlichen Stationstage in Abgang kamen. Iſidor kennt nur noch den Freitag, nicht mehr den Mittwoch als regelmäßigen wöchentlichen Faſttag; nur jenen nennt er da, wo er die Faſttage aufzählt[1]).

Der täglichen Gebetsſtunden kennt Iſidor ſieben; er nennt ſie tertia, sexta, nona, vespertina, completae, vigiliae, matutina, und gründet ſie auf die bekannten alt- und neuteſtamentlichen Vorgänge und Stellen[2]). Es lag in der Natur der Sache, daß ſie vollſtändig nur im Privatleben von eifrigen Aſketen einer Seits und anderer Seits in Klöſtern und Hauptkirchen mit zahlreicher Geiſtlichkeit gehalten werden konnten. In gewöhnlichen Kirchen werden auch in Spanien höchſtens die Metten und Veſpern gehalten ſein. Wegen der letzteren verordnet allerdings der 9te Canon des Concils zu Toledo vom Jahre 400, daß ſie nur in den Kirchen oder doch in Gegenwart eines Biſchofs oder Presbyters gehalten werden ſollten, wahrſcheinlich im Gegenſatz gegen die Prisciillianiſten oder andere Häretiker, welche ihre häretiſchen Gottesdienſte unter dem Titel von Veſpern zu halten verſuchten. Dagegen wurden die canoniſchen Stunden in den Klöſtern genau gehalten[3]). Iſidor giebt für dieſelben folgende, auch in liturgiſcher Beziehung genaue Vorſchriften[4]): In psallendis autem officiis ita erit discretio: dato enim legitimis temporibus signo ad horas canonicas, festina cum properatione omnes ad chorum occurrant, nullique ante expletum officium licebit egredi —. Recitantibus autem monachis, post consummationem singulorum psalmorum prostrati omnes humi pariter adorabunt, celeriterque surgentes psalmos sequentes incipiant, eodemque modo per singula officia faciant. Quando celebrantur psalmorum spiritualia sacramenta, refugiat

[1]) De eccles. offic. I, 43.
[2]) Ibid. I, 19—23.
[3]) Ibid. II, 16.
[4]) Regul. monach. cap. 6.

monachus risus vel fabulas, sed hoc meditetur corde quod psallitur ore. In tertia, sexta vel nona tres psalmi dicendi sunt, responsorium (von den Reſponſorien unten) unum, lectiones ex veteri novoque testamento duae, deinde laudes (das Hallelujah, wovon unten), hymnus, atque oratio. In vespertinis autem officiis primo lucernarium (der Abend-hymnus), deinde psalmi duo, responsorius unus, et laudes, hymnus, atque oratio dicenda est. Nach der Vesper ſollen ſie ſich mit Leſen, Meditiren, geiſtlichem Geſpräch beſchäftigen, bis zum Completorium, und nach demſelben ſchlafen, usque-quo ad vigilias consurgatur. In quotidianis vero officiis vigiliarum primum tres psalmi canonici recitandi sunt, deinde tres missae [1]) psalmorum, quarta canticorum, quinta matutinorum officiorum. In dominicis vero diebus vel festivitatibus martyrum solemnitatis causa singulae superadjiciendae sunt missae. Verum in vigiliis recitandi aderit usus, in matutinis psallendi canendique consuetudo, ut utroque modo servorum dei mentes diversitatis oblectamento exerceantur, et ad laudem dei sine fastidio affluentius excitentur. — Lectiones autem ex novo aut veteri testamento tempore officii quotidianis diebus recitentur, sabbato autem die atque dominico ex novo tantum pronuncientur. Alſo Schriftleſung, Geſang von Pſalmen und Hymnen und Reſponſorien, und Gebet bildeten die Beſtandtheile dieſer Horenandachten. Außerdem iſt bemerkenswerth, daß hiernach ſelbſt in den Horen das Leſen und Recitiren und Sprechen noch nicht ganz von dem Singen verdrängt war, geſchweige denn in der Meſſe.

Es bleibt uns nun noch die Form der Meſſe in der ſpaniſchen Kirche nach Möglichkeit zu ermitteln. Faſſen wir da die principielle Seite zuerſt ins Auge, ſo iſt zu bedenken, daß die ſpaniſche Kirche eine eigenthümliche Lehrentwickelung nicht gehabt hat; ſie folgt da durchaus der römiſchen Kirche.

---

[1]) Was hier missae genannt wird, ſind collectenartige Gebete, welche am Schluſſe geſungener Pſalmen oder Geſänge geſprochen wurden. Vgl. Areval zu dieſer Stelle Iſidor's.

Isidorus Hispalensis ist der erste und einzige spanische Kirchenlehrer, bei welchem wir Aeußerungen principieller Art über die gottesdienstlichen Dinge finden. Aber inmittelst hatte die römische Kirche die principielle Entwickelung nach der hier in Rede stehenden Seite hin bereits völlig von Leo dem Großen an bis zu Gregor dem Großen durchgemacht, und Isidor nimmt die Resultate dieser Entwickelung fertig herüber. Isidor's Aeßerungen geben die Anschauungen über Opfer, Abendmahl, Amt, Gottesdienst, welche wir bisher noch immer im Flusse der Entwickelung gefunden haben, bereits vollständig und abgeschlossen in derjenigen Gestalt, welche sie in der römischen Kirche bis auf den heutigen Tag behalten haben. Das Abendmahl ist einfach die tägliche unblutige Wiederholung des blutigen Opfers auf Golgatha: mysterium passionis et sepulturae, eum quotidie immolando, geritur in altare [1]). Die alttestamentlichen Opfer, cerimonialia illa, quae umbra erant veritatis futurae, quibus pecudum carnes immolabantur vel sanguis, sind durch den blutigen Tod des Herrn abrogirt, an ihre Stelle ist bei den Christen nach des Herrn Befehl das durch das Opfer Melchisedeks (vgl. Ps. 110, 4) vorgebildete und Sprüchw. 9, 1—5 vorausgesagte Abendmahl getreten, in quo ipsa veritas, scilicet unigenitus Deus, quotidie Deo patri offertur [2]). In diesem sacrificium, in dieser immolatio der hostia, welche in dem Leibe und Blute des Herrn besteht, geht wesentlich der ganze Gottesdienst auf: Brod und Wein, obgleich sie, wie wir weiterhin sehen werden, auch nach Isidor eigentlich erst durch die Consecration Leib und Blut des Herrn werden, gelten doch von vorn herein im Verlauf der Messe, gelten schon im Offertorium als Leib und Blut Christi, denn der ganze Gottesdienst concentrirt sich in dieser immolatio corporis et sanguinis Christi, zu welcher alle anderen voraufgehenden und nachfolgenden gottesdienstlichen Vornahmen sich nur vorbereitend oder abschließend verhalten [3]).

[1]) Isid. Ep. 7 ad Redemptum.
[2]) Ibidem, cf. Contr. Jud. II, 27.
[3]) Vgl. de offic. eccles. I, 14. 18.

Die Wirkung aber davon, daß also des Herrn Leib und Blut Gotte aufgeopfert wird, ist die nemliche wie die des Kreuzestodes: daß den Gläubigen insgemein und den bei dem einzelnen Opfer besonders genannten Gläubigen insbesondere, den Todten wie den Lebenden, die Sünden vergeben und Heil und Gnade geschenkt werden. Wir haben oben schon die Stellen gesehen, in welchen Isidor von der Wirksamkeit des Abendmahlsopfers zur Seligkeit der Verstorbenen redet, und dabei auch bemerkt, wie er bereits die ausgebildete Lehre vom Fegfeuer hat.

Es treten uns nun aber auch bei Isidor manche Consequenzen der Abendmahlsopfertheorie entgegen, welche uns bisher noch nicht oder doch nicht in dem Grade der Ausbildung bemerklich geworden sind. So haben wir allerdings schon von Tertullian, Cyprian, Cyrillus her gesehen, daß man mit den Abendmahlsresten sehr sorglich umging, nicht gern Etwas von denselben verschütten oder verderben ließ. Von nun an belegen die Bußbücher diejenigen Geistlichen, welche verschulden, daß ein Tropfen oder ein Bröckchen der Eucharistie verschüttet oder gar von Thieren gefressen wird, mit Kirchenstrafe bis zu einem Jahr; die unbrauchbar werdenden Ueberbleibsel der Eucharistie aber sollen, offenbar nach dem Vorbilde der Ueberbleibsel der a. t. Opfer, verbrannt werden[1]). Wichtiger ist die Rückwirkung jener Theorie auf die Vorstellungen vom Altar, Altargefäßen, Altarbekleidung. Von Alters her hatte man auf den Altären Spreittücher gebraucht, die Gefäße mit den Abendmahlselementen darauf zu stellen und damit zu bedecken. Seitdem man aber in dem Abendmahl eine gestio mysterii passionis et sepulturae sah, brachte man diese linteamina in Vergleichung mit den Leinwandtüchern, in welche der Leib des Herrn gewickelt ward zum Begräbniß, und legte großes Gewicht auf dies, corporale genannte Tuch. Die Manipulationen mit diesem Tuch gehören seitdem sehr wesentlich zu der Action der Messe, und laufen schließlich auf

[1]) Poenit. Vigil. c. 9—12 bei Wasserschleben, S. 528.

eine draſtiſche Nachbildung des Begräbniſſes Jeſu hinaus. Daraus erklärt ſich die Wichtigkeit, mit welcher von beiden Seiten her der Streit mit der griechiſchen Kirche behandelt wurde, die ſeidene Corporalien anwendete, während die lateiniſche Kirche nur leinene nahm, denn sacratissimum corpus domini non legitur pannis sericis vel laneis sed mundis linteaminibus in sepultura involutum fuisse [1]). Ferner galt es von nun an für unerlaubt, ſich hölzerner oder thönerner Abendmahlsgefäße zu bedienen; es mußten dieſelben von Metall, wo möglich, von edlem Metall ſein, denn ſelbſt für die ſchlechteren a. t. Opfer hatte Gott nur ſolche vorgeſchrieben [2]). Der Altar ſelbſt, als der Ort an welchem das Opfer perficirt wird, iſt natürlich in dem heiligen Raum der Kirche die eminent heilige Stätte; er conſtituirt geradezu die Kirche, macht die Kirche zur Kirche: Moſes, ſagt Iſidor [3]), ſtiftete dem Herrn ein Zelt, Salomo einen Tempel, nostrorum post haec temporum fides in toto mundo Christi altaria consecravit. Der Altar wurde daher auch bereits beſonders geweiht, und zwar durch Salbung (unctio altaris) [4]), und auf ſeine Verzierung mit Decken u. ſ. w. viel Pracht und Fleiß verwandt [5]).

Selbſtverſtändlich ergänzt ſich die abgeſchloſſene Opfertheorie durch eine eben ſo abgeſchloſſene Amtstheorie. Das Amt iſt und heißt dem Iſidor weſentlich und ſchlechtweg sacerdotium. Das neuteſtamentliche sacerdotium originirt ihm aus dem altteſtamentlichen, dem es nach Weſen und Bedeutung identiſch iſt. Er ſucht die ganze Scala der damals in der Kirche beſtehenden Aemter in dem a. t. Prieſter- und Levitenthum nachzuweiſen [6]), was natürlich hin und wieder ſehr gezwungen ausfällt. So weiß er z. B. die Exorciſten nicht anders herauszubringen, als daß er ſie den

[1]) Isid. ep. 7 ad Redemptum.
[2]) Ibidem.
[3]) De eccles. off. I, 2.
[4]) Ep. 1. ad Leudefredum.
[5]) Ep. 7. ad Redemptum.
[6]) De eccles. offic. II, 5—15.

Kindern der Knechte Salomos Esr. 2, 55 vergleicht: wie diese actores templi gewesen seien und die Aufgabe gehabt hätten, auf das Tempelgebäude zu sehen und seine Bauschäden zu bessern, so sei den Exorcisten befohlen, den aus Menschenseelen erbauten geistlichen Bau der Kirche dadurch zu bessern, daß sie den schadhaft gewordenen Bausteinen, den Energumenen, Pönitenten, exorcisirend die Hände auflegten. Uebrigens entsprechen ihm die niederen clericalen Grade vom Diaconat einschließlich abwärts nur den Leviten; das eigentliche sacerdotium aber bilden die Presbyter und Bischöfe, von einander verschieden nur wie Aaron und seine Söhne. Das sacerdotium derselben besteht wesentlich in der ihnen durch die Ordination beigelegten Kraft und Macht den Leib des Herrn zu conficiren, und in der ihnen ebenfalls durch die Ordination beigelegten mittlerischen Stellung, welche sie ermächtigt zwischen die Menschen und Gott einzutreten und das Opfer des Sacraments für Jene vor Diesen zu bringen. In dieser Würde des Sacerdotium aber stehen Bischof und Presbyter sich gleich; der Vorzug des Ersteren ist lediglich kirchenregimentlicher Natur. Isidor sagt[1]: Presbyterorum ordo exordium sumpsit a filiis Aaron. Qui enim sacerdotes vocabantur in veteri testamento, hi sunt, qui nunc appellantur presbyteri, et qui nuncupabantur principes sacerdotum, nunc episcopi nominantur. Presbyteris autem — sicut episcopis, dispensatio mysteriorum dei commissa est. Praesunt enim ecclesiae Christi, et in confectione divini corporis et sanguinis consortes cum episcopis sunt, similiter et in doctrina populorum, et in officio praedicandi. Ac sola propter auctoritatem summo sacerdoti clericorum ordinatio et consecratio servata est. Und an einer andern Stelle: Ad presbyterum pertinet sacramentum corporis et sanguinis domini in altari domini conficere, orationes dicere, et benedicere populum; ad episcopum pertinet basilicarum consecratio, unctio altaris, confectio chrismatis, ipse praedicta officia et ordines ecclesiasticos constituit, ipse sacras virgi-

[1] Ibid. II, 7.

nes benedicit; et dum praesit unusquisque in singulis, hic tamen est in cunctis [1]). Zwecks Bezeichnung der sacerdotalen Würde hatte sich der Amtskleidung bereits die aus dem Nasiräat hergeleitete Tonsur begesellt [2]). Es kann nicht auffallen, daß diese Unterschiede zwischen Priesterthum und Laienthum, Levitenthum und Sacerdotium sich auch im Gottesdienste selbst und zwar recht beim Abendmahl darzustellen strebten. Es geschah dies bei der Distribution. Schon der 4te Canon des Concils zu Toledo v. J. 400 verhängt über straffällig gewordene Geistliche als Kirchenstrafe, daß sie die Communion an der Stelle der Laien empfangen sollen: also die Geistlichen erhielten, wie wir das auch schon sonst gefunden haben, die Communion am Altar, die Laien aber im Schiff der Kirche. Aehnlich der 31te Canon des Concils zu Braga v. J. 563. Der 17te Canon des Concils zu Toledo v. J. 633 endlich ordnet die Sache definitiv dahin, daß die fungirenden Geistlichen, als in welchen das sacerdotium für den Augenblick wirksam erscheint, vor dem Altar, die übrigen Kleriker im Chore, die Laien aber außerhalb des Chors im Schiff der Kirche die Communion empfangen sollen: Sacerdos et levita ante altare communicent, in choro clerus, extra chorum populus.

Bei der strengen Consequenz, mit welcher Isidor das Opfer des Sacraments als den Mittelpunkt des Gottesdienstes setzt, und Amt und Gottesdienst und Alles in Letzterem lediglich auf das Abendmahlsopfer bezieht, sollte man vermuthen, daß daraus auch schon bei ihm die letzten Consequenzen auch für die Form der Messe gezogen sein müßten. Bisher nemlich hatte der Gottesdienst doch immer noch zwei Theile, die missa catechumenorum und die m. fidelium gehabt, und die erstere hatte ihren eigenthümlichen Mittelpunkt in der Lesung und Predigt des Wortes gehabt. Die völlige Ausbildung der Opfertheorie, sollte man denken, hätte auch diese Zwei-

[1]) Ep. 1. ad Leudefredum.
[2]) De eccles. offic. II, 4.

theiligkeit des Gottesdienstes beseitigen und dahin führen müssen, daß man auch die relative Selbständigkeit der missa catechumenorum aufgab, diesen homiletischen Theil auch nur als Einleitung zum Opfer- und Abendmahlsact behandelte, und so den bisher zweitheiligen Gottesdienst zu Einer, wenn auch in einer Reihe discreter Acte verlaufenden Messe zusammen schmolz. Indessen sind doch diese practischen Consequenzen bei Isidor noch nicht völlig gezogen. Die von Alters hergebrachte disciplina arcani scheint es dahin noch nicht haben kommen zu lassen. Zwar in dem Sinne bestand zu Isidors Zeit die disciplina arcani nicht mehr, daß man aus den specifisch christlichen Dogmen und aus den Abendmahlsriten noch Mysterien gemacht hätte. Isidor redet von allen diesen Dingen mit unbeschränktester Offenheit, und sagt nirgend, daß dergleichen geheim zu halten sei. Aber insofern scheint allerdings die disciplina arcani noch von Bestande gewesen zu sein, daß bei der missa fidelium eben nur fideles anwesend sein durften, und alle non fideles sich vorher entfernen mußten. Noch gab es ja wenigstens in Spanien eine umgebende Heidenwelt, und folglich Katechumenen; noch gab es auch Energumenen: es gehörte, wie Isidor mehrfach[1]) erwähnt, noch zum officium der Exorcisten, denselben die Hände aufzulegen. Und, wie es scheint, mußten dieselben auch noch wirklich vor Beginn der missa fidelium sich entfernen; es war nicht so, wie wir es in der späteren griechischen Kirche gefunden haben, daß man wohl noch die Entlassungsgebete für die Katechumenen u. s. w. nach alter Weise gelesen hätte, aber ohne daß sich Jemand entfernt hätte. Denn Isidor sagt[2]): Missa tempore sacrificii est, quando catechumeni foras mittuntur, clamante levita: „Si quis catechumenus remansit, foras exeat“, et inde missa, quia sacramentis altaris interesse non possunt, qui nondum regenerati noscuntur. Und anderswo rechnet er es zum Amte der Ostiarier, die Katechumenen u. s. w. vor An-

[1]) De offic. eccles. II, 13. Ep. 1. ad Leudefr.
[2]) Etymol. VI, 19.

fang der missa fidelium aus der Kirche zu entfernen: Hi denique inter sanctum et iniquum discernentes, eos tantum in ecclesia, qui sunt fideles, recipiunt[1]). Aber daß ihm dabei das Verständniß von der innerlichen Bedeutung dieser Einrichtung bereits abhanden gekommen ist, daß er innerlich bereits ganz auf der Anschauung von Einer ungetheilten Messe steht, geht freilich klar daraus hervor, daß er in der Beschreibung, welche er in seiner Schrift de officiis vom Gottesdienste giebt, von einer Theilung desselben in eine m. catechumenorum und eine m. fidelium gar Nichts sagt, auch nicht den Gottesdienst nach diesen beiden Theilen beschreibt, vielmehr ganz nach Weise der späteren römischen Liturgiker den Verlauf der Einen Messe nach der Abfolge der einzelnen Theile, Gesänge, Gebete, Lectionen, Offertorium, Consecration, Opferung u. s. w. darlegt.

Nicht minder finden wir die ceremonielle Seite des Gottesdienstes zur Zeit Isidors in voller Umbildung begriffen. Wenn der 36te Canon der Synode zu Elvira v. J. 305 die Aufstellung und Anbringung von Bildern in den Kirchen verbietet (placuit picturas in ecclesiis esse non debere, ne, quod colitur aut adoratur, in parietibus depingatur), so mußte das doch eben dadurch veranlaßt sein, daß man dergleichen bereits versuchte. Und wenn nun auch weder Vigilantius gegen die Bilder in den Kirchen polemisirt, noch Isidor derselben erwähnt, so war doch der Gebrauch derselben zur Zeit Isidor's in der ganzen und namentlich in der für die spanische Kirche immer maaßgebenden römischen Kirche so sehr heimisch, daß man sie sich auch in den spanischen Kirchen trotz jenes Verbots der Synode zu Elvira denken muß. Wenn Isidor[2]) zu den Geschäften des Diacons auch das crucem ferre rechnet, so erfahren wir daraus, daß man in der spanischen Kirche (vielleicht noch nicht Crucifixe, aber) Kreuze hatte, und dieselben bei Processionen innerhalb und außerhalb des Gottesdienstes vortragen ließ. Das Concil zu Elvira v. J. 305

[1]) De eccles. Offic. II, 15.

[2]) Hieron. ep. ad Riparium 37. Contr. Vigilant. cap. 8.

hatte noch in seinem 31ten Canon verboten, Lichter bei Tage auf den Coemeterien anzuzünden, damit die Ruhe der Todten nicht gestört werde; und Vigilantius hatte es noch als einen unter dem Vorwande der Frömmigkeit in die Kirchen eingeführten heidnischen Gebrauch gerügt, daß man den Märtyrern zu Ehren bei noch währendem Sonnenschein Massen von Wachslichtern anzünde. Aber Hieronymus hatte auch zum Schutze des Gebrauchs der Lichter auf die im ganzen Orient herrschende Sitte hingewiesen, während der Verlesung des Evangelium im Gottesdienst Lichter anzuzünden. So haben wir denn bei Isidor nicht bloß bereits die Osterkerzen gefunden, sondern wir finden nun auch in der spanischen Kirche diese Sitte, daß das Evangelienbuch im Gottesdienst zur Verlesung der evangelischen Lection in feierlicher Procession unter Vorauftragung von Lichtern aus dem Sacrarium (Sacristei) auf den Altar gebracht wird: Acoluthi latine ceroferarii dicuntur a deportandis cereis, quando legendum est evangelium aut sacrificium offerendum; tunc enim accenduntur luminaria ab eis et deportantur, non ad effugandas tenebras, dum sol eo tempore rutilet, sed ad signum laetitiae demonstrandum, ut sub typo luminis corporalis illa lux ostenditur, de qua in evangelio (Joh. 1, 9) legitur[1]). Diese Lichter werden in den Gemeinden als Opfergaben eingesammelt, was zum Geschäft des Thesaurarius gehört; die Ordnung des Processionszuges hat der Primicerius zu veranstalten; und die Akoluthen tragen die Lichter: Ad acoluthum pertinet praeparatio luminariorum in sacrario, ipse cereum portat[2]). Auch das Räuchern mit Weihrauch in der Messe gehört zu Isidors Zeit schon wesentlich zum Ceremoniell des Gottesdienstes: der Thesaurarius hat den Weihrauch anzuschaffen, der Archidiacon hat dafür zu sorgen, daß die Kirchendiener gehörig angewiesen werden, wann und wie sie zu räuchern haben[3]).

[1]) De eccles. offic. II, 14.
[2]) Isid. ep. 1. ad Leudefredum.
[3]) Ibidem.

Liegt nun allerdings mit diesem Allem die Entwickelung der Liturgie in den Abweg ein, den Gottesdienst zu einem der Gemeinde vorgeführten pomphaften Drama zu gestalten, so ist doch davon nach einer anderen Seite hin die Consequenz noch nicht gezogen: die selbstthätige Betheiligung der Gemeinde am Gebet und Gesang erscheint zu Isidor's Zeit noch unverkümmert: unde oportet, ut quando psallitur, psallatur ab omnibus; quum oratur, oretur ab omnibus; quum lectio legitur, facto silentio, aeque audiatur a cunctis [1]). Noch forderte nach alter Weise der Diacon die Gemeinde zum Gebet, zum Gesang auf, und diese betete und sang mit eignem Munde mit, und die Sängerchöre, die man allerdings hatte, nahmen noch nicht der Gemeinde das Selbst singen und beten ab, sondern führten die Gemeinde im Gesange [2]). Dagegen finden sich allerdings Spuren davon, daß man dem Gesange im Gottesdienste eine weitere Ausdehnung als sonst zu geben anfing: es wird erwähnt, daß auch die Benedictionsformeln von den Sängern gesungen würden [3]). Es sind dies die ersten Schritte zu dem späteren Ende, daß man Alles im Gottesdienste, auch die Lectionen, singen ließ. Endlich finden wir, wie wir auch nach dem uns aus der africanischen Kirche her bereits Bekannten nicht anders erwarten können, daß die Messe allerdings immer nach einer und derselben Reihefolge, aber nicht mehr wie in der orientalischen Kirche immer in denselben Worten und Formularen verlief. Das Kirchenjahr war, wie wir gesehen haben, schon zu weit und zu bestimmt ausgebildet; wir werden bald sehen, daß sich auch die Lectionen bereits dem Kirchenjahr anbequemen; so kann es uns nicht auffallen, wenn wir vernehmen, daß auch die Gesänge und Gebete sich bereits pro solemnitate et tempore bestimmten [4]): es war Sache des Primicerius, hierin Ordnung zu halten.

[1]) De eccles. offic. I, 10.
[2]) Ibid. II, 3. 8. 12. Ep. 1. ad Leudefredum.
[3]) Ep. 1. ad Leudefredum.
[4]) Ibidem.

Versuchen wir nun die Beschreibung des spanischen ordo missae zur Zeit Isidor's, so finden wir bei ihm von einer praeparatio in missam noch keine Spur. Die mostarabische Liturgie hat eine solche, aber wörtlich die römische, die erst aus nachisidorischer Zeit stammt.

Isidor, an dessen Beschreibung der Messe im ersten Buche de officiis wir uns vorzugsweise zu halten haben werden, nimmt den Gang, daß er nach einander von dem Gesange und dessen verschiedenen Arten (Psalmen, Hymnen, Antiphonen), von den Gebeten, von den Responsorien, von den Lectionen, vom Hallelujah, vom Offertorium, von der Reihe der Abendmahlsgebete, vom Symbolum nicänum, von den Benedictionen spricht. Bei dieser Beschreibung hält er sich in der zweiten Hälfte, von dem Offertorium einschließlich an, genau an die Abfolge der einzelnen Theile und Stücke. Aber ist dies auch hinsichtlich der ersten Hälfte von dem Gesange bis zum Hallelujah der Fall? will Isidor sagen, daß auch in diesem ersten Theile der Messe, der missa catechumenorum, die Stücke und Bestandtheile in derselben Reihe auf einander folgten, wie er sie beschreibt? oder will er nur in beliebiger Ordnung die Bestandtheile namhaft machen, aus denen die missa catechumenorum sich in anderer Reihefolge zusammensetzte? Sehen wir die heutige mostarabische Liturgie an, so verläuft in ihr die missa catechumenorum folgender Maaßen: Sie hebt an mit dem Confiteor des Priesters oder der praeparatio in missam, die uns hier nicht angeht; dann aber folgen: Introitus, Gloria in Excelsis, Gebet, nach der Salutationsformel alttestamentliche Lection mit einfachem Amen geschlossen, Psalmenresponsorium, nach dem Silentium facite des Diacons epistolische Lection mit einfachem Amen geschlossen, nach Segnung des Diacons und gesprochener Salutationsformel Verlesung des Evangeliums durch den Diacon, nach abermaliger Salutationsformel Gesang des Hallelujah. Hier müssen wir allerdings weiter anerkennen, daß der Introitus in dieser eigenthümlichen Form wohl auch erst später aus der römischen Kirche herüber genommen ist: in der spanischen Kirche wird

man zur Zeit Isidor's noch nicht Introiten sondern statt dessen Psalmen gesungen haben. Im Uebrigen aber werden wir, daß die Anordnung der mostarabischen Liturgie alt ist und in die Zeit Isidor's zurückgeht, um so mehr anerkennen müssen, als sie von der römischen sehr wesentlich (Fehlen des Kyrie, Vorhandensein der alttestamentlichen Lection) abweicht. Vergleichen wir nun aber diese mostarabische missa catechumenorum mit jener Beschreibung Isidor's, so stimmt letztere wesentlich mit jener überein: Isidor spricht nur von den drei Lectionen nicht abgesondert sondern zusammen, und muß daher von dem Responsorium, obgleich es erst zwischen der alttestamentlichen und der epistolischen Lection gesungen wurde, schon vor den Lectionen reden; auch spricht er von der antiphonischen Gesangesart gleich nach den Psalmen und Hymnen, weil diese in jener Art gesungen wurden. Bedenken wir dies, so giebt uns Isidor mit seiner Aufzählung die Abfolge der missa catechumenorum eben so an, wie die mostarabische Liturgie: Erst Psalmengesang (später statt dessen der Introitus), dann ein Hymnus (nemlich das Gloria in Excelsis), dann ein Gebet, darauf nach der Salutation die alttestamentliche Lection, und ein Responsorium, darauf nach abermaliger Salutation und dem Silentium des Diacon die epistolische Lection, nun die Processsion mit dem Evangelium, von der wir schon gesprochen haben, nach abermaliger Salutation u. s. w. die Lection des Evangelium, endlich das Hallelujah. Dies Resultat wird sich uns noch weiter bestätigen, wenn wir nun in dieser Abfolge die einzelnen Stücke besprechen.

Die Messe fing, wie wir gesehen haben, mit Psalmengesang an. Auch in der spanischen Kirche kannte man den häuslichen Psalmengesang. Wenn der 9te Canon des Concils zu Toledo vom Jahre 400 denselben untersagt, so ist das nur ein vorübergehendes Verbot, begründet in dem Widerstande gegen die Priscillianisten, welche darunter ihre häretischen Conventikel versteckten. Isidor verlangt von den Mönchen in den Klöstern, daß sie über der Handarbeit geistliche Lieder

ſingen ſollen [1]). Die ſpaniſche Kirche hatte die bisherigen Sangweiſen in der Form, welche Ambroſius ihnen gegeben hatte, alſo namentlich auch die antiphoniſche überkommen. Mehrfach bezeugt Iſidor, daß die ſpaniſche Kirche den ambroſianiſchen Geſang habe [2]). Von einer Einwirkung der gregorianiſchen Geſangesreform auf die ſpaniſche Kirche begegnet uns noch keine Spur. Nur Ein Neues tritt uns hinſichtlich der Geſangweiſe entgegen: Iſidor erzählt uns, daß die ſpaniſche Kirche ſich ſchon lange vor ſeiner Zeit von der italieniſchen die Reſponſorien angeeignet habe; das Reſponſorium aber beſtehe darin, daß Einer Etwas vorſinge, und daß dann der Geſammtchor das von dem Einen Vorgeſungene repetire und reſpondire; früher habe immer nur Einer vorgeſungen, jetzt pflegten aber auch zwei oder drei vorzuſingen. Seine Worte lauten: Responsoria ab italis longo ante tempore sunt reperta, et vocata hoc nomine, quod, uno canente, chorus consonando respondeat. Antea autem id solus quisque agebat; nunc interdum unus, interdum duo, vel tres communiter canunt, choro in plurimis respondente [3]). Es iſt dies allerdings eine neue Geſangesform, denn bei der antiphoniſchen wird nicht die intonirte Strophe, ſondern die Gegenſtrophe reſpondirt, und ſelbſt bei der hypophoniſchen wird nur der Schluß des Vorgeſungenen vom Chor repetirt. Iſidor hält ſehr Großes auf den geiſtlichen Geſang, die Bedenken Auguſtin's ſind ihm völlig beſeitigt: Psallendi utilitas tristia corda consolatur, gratiores mentes facit, fastidiosos oblectat, inertes exsuscitat, peccatores ad lamenta invitat [4]). Die zu ſingenden Geſänge unterſcheidet Iſidor dem Texte nach in Pſalmen und Hymnen. Unter den Pſalmen verſteht er nur die Davidiſchen, alles Andere nennt er Hymnen. Die Hymnen unterſcheidet er dann wieder in ſolche, die aus der Schrift entnommen ſind, als z. B. den Geſang der drei Männer im

[1]) Regula monach. cap. 5.
[2]) De eccles. offic. I, 4. 7.
[3]) De eccles. offic. I. 9. cf. Ep. I. ad Leudefr. Etymol. VI.
[4]) Sententiarum Lib. III, 7.

feurigen Ofen, und in ſolche, die ingenio humano compositi ſeien, als z. B. die Hymnen des Hilarius, des Ambroſius [1]). Der gottesdienſtliche Gebrauch der aus der Kirche entſtandenen Hymnen iſt eine Zeit lang in der ſpaniſchen Kirche beanſtandet worden; der 12te Canon des Concils zu Braga v. J. 572 verordnet: ut extra psalmos vel canonicarum scripturarum novi et veteris testamenti, nihil poetice compositum in ecclesia psallatur, sicut et antiquis canonibus statutum est. Indeſſen wird dies doch nur gegen vorübergehende Folgen des Mißbrauchs, den Häretiker mit nicht dem Canon entnommenen Hymnen trieben, gerichtet geweſen ſein. Wenigſtens ſpricht ſich nicht allzu lange nachher Iſidor ganz entſchieden für die in der Kirche gedichteten Hymnen aus [2]), und der 13te Canon des Concils zu Toledo erhebt ſeine Anſicht zum Kirchengeſetz: Quia nonnulli hymni humano studio compositi esse noscuntur in laudem dei et apostolorum ac martyrum triumphos, sicut hi, quos beatissimi doctores Hilarius atque Ambrosius ediderunt, quos tamen quidam specialiter reprobant, pro eo quod de scripturis sanctorum canonum vel apostolica traditione non existunt. Respuant ergo illum hymnum, ab hominibus compositum, quem quotidie publico privatoque officio in fine omnium psalmorum dicimus: „Gloria et honor patri et filio et spiritui sancto in saecula saeculorum, Amen.“ Nam et ille hymnus, quem nato in carne Christo angeli cecinerunt: „Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis“; reliqua, quae ibi sequuntur, ecclesiastici doctores composuerunt. Ergo nec idem in ecclesiis canendus est, quia in scripturarum sanctarum libris non invenitur. Sicut ergo orationes, ita et hymnos in laudem Dei compositos nullus vestrum ulterius improbet, sed pari modo in Gallicia Hispaniaque celebrat; excommunicatione plectendi, qui hymnos rejicere fuerint ausi. Auch hatte die ſpaniſche Kirche an dem Prudentius († um

[1]) De eccles. offic. I, 5. 6.
[2]) Ibidem.

413) einen ausgezeichneten Hymnendichter. Von ihm ist namentlich der Hymnus Jam moesta quiesce querela, den, von Michael Weiß um 1530 als „Nun laßt uns den Leib begraben" überarbeitet, wir bis auf den heutigen Tag bei der Beerdigung unserer Todten singen[1]). Außerdem werden uns Isidor selbst, Cyrilla, und Eugenius von Toledo als Hymnendichter der spanischen Kirche aus jener Zeit gerühmt[2]). Als einzelne in der spanischen Kirche gebräuchliche Hymnen nennt uns der eben mitgetheilte toletanische Canon das kleine und das große Gloria. Das kleine Gloria ward, wie noch jetzt, nach jedem Psalm gesungen; aber es lautete damals noch kürzer und einfacher, die Worte sicut erat in principio fehlten noch. Das große Gloria wird damals dieselbe Fassung wie jetzt gehabt haben. Außerdem erwähnt Isidor des Gesanges der drei Männer im feurigen Ofen (Dan. 3, 51—90) als einen Hymnus, convocata omni creatura creatori omnium gesungen; und der 14te Canon des Concils zu Toledo v. J. 633 verordnet, daß derselbe in jeder Messe gesungen werden soll: Hymnum quoque trium puerorum, in quo universa coeli terraeque creatura Deum collaudat et quem ecclesia catholica per totum orbem diffusa celebrat, quidam sacerdotes in missa dominicorum dierum et in solemnitatibus martyrum canere negligunt. Provide sanctum concilium instituit, ut per omnes Hispaniae ecclesias vel Galliciae in omnium Missarum solemnitate idem in publico decantetur; communionem amissuri, qui et antiquam hujus hymni consuetudinem nostramque definitionem excesserint. Schwieriger ist es, zu bestimmen, wo und wann im Gottesdienst diese und andere Hymnen gesungen wurden. Zwar von dem kleinen Gloria lesen wir, daß es immer in publico et privato officio nach jedem Psalm gesungen wurde. Und von dem großen Gloria wissen wir aus der mostarabischen Liturgie, daß es nach dem die

[1]) Abgedruckt bei Daniel thes. hymnol. I, 137. Vgl. Koch Geschichte des Kirchenliedes I, 14. II, 222.

[2]) Abgedruckt sind Hymnen von ihnen bei Daniel a. a. O. I, 183 ff.

Messe anhebenden Psalm gesungen wurde. Aber immer wird es da doch nicht gesungen sein, denn wir haben oben schon erfahren, daß die Gesänge pro solemnitate et tempore andere waren, und wir wissen anderweit, daß die alte Kirche das Gloria in manchen Kirchenzeiten z. B. in der Quadragesima nicht sang. Dagegen mag das große Gloria in den Horen, in welchen ja stets laut Obigem Hymnen gesungen wurden, auch seine Stelle gehabt haben. Vollends aber für den hymnus trium puerorum ist die ständige Stelle in der Messe schwer aufzufinden. In der missa catechumenorum wird er schwerlich gesungen sein; denn anstatt des großen Gloria kann er nicht gesungen sein, da er in jeder Messe gesungen werden soll; und eine andere Stelle innerhalb der missa catechumenorum läßt ihm weder sein Inhalt — Loblied auf den Schöpfer — noch die mostarabische Liturgie übrig. Auch scheint doch die Bestimmung, daß er in missarum solemnitate gesungen werden solle, darauf hinzudeuten, daß seine Stelle innerhalb der eigentlichen Messe, der m. fidelium war. Wir werden also weiterhin sehen müssen, ob wir innerhalb des Offertorium oder der Abendmahlsliturgie die Stelle für ihn finden können.

Nach dem Psalmen- und Hymnengesange bespricht Isidor die preces; und die mostarabische Liturgie ordnet hinter das große Gloria eine vom Priester zu sprechende oratio. Daraus schließen wir, daß in der spanischen Liturgie zur Zeit des Isidor auf den Eingangspsalm und das große Gloria Gebet folgte. Die oratio, welche die mostarabische Liturgie an diese Stelle ordnet, hat noch nicht den Bau der römischen Collecten, fängt nicht mit Oremus an und endigt nicht mit Per dominum etc. Wir werden daher auch diese Form dieses Gebets für alterthümlich halten müssen. Isidor sagt über dieses Gebet nichts als das Allgemeine, daß Christus seiner Kirche zu beten erlaubt und gelehrt habe, daß die Kirche sich dieses Rechts je und je bediene, und zwar mit gutem Fug so daß sie von und in ihr selbst verfaßte Gebete gebrauche, in

welcher Verfassung kirchlicher Gebetsformulare die Griechen vorangegangen seien.

Auf dies Gebet folgen die Lectionen. Die mostarabische Liturgie läßt jede Lection nur durch die Salutationsformel einleiten, welche bei ihr die Fassung hat: Dominus sit semper vobiscum. Früher scheint in der spanischen, wie auch in der africanischen Kirche, daneben die Salutationsformel Pax vobiscum, und zwar in der Weise üblich gewesen zu sein, daß der Bischof, als der welcher in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen und von derselben auszuschließen das Recht und das Amt hatte, die Formel Pax vobis, der Presbyter aber die Formel Dominus vobiscum gebrauchte. Die Priscillianisten aber, in ihrem Bestreben sich in die Kirche einzuschleichen, scheinen daraus, daß die Formel Pax vobiscum, wenn sie in die Gottesdienste der katholischen Kirche kamen, auch über sie gesprochen wurde, unzulässige Folgerungen gezogen zu haben. Daher verordnet der 21te Canon des Concils zu Braga v. J. 561, daß künftig sowohl Bischof als Presbyter nur die Formel Dominus sit vobiscum gebrauchen sollen: Placuit, ut non aliter episcopi et aliter presbyteri populum, sed uno modo salutent, dicentes: Dominus sit vobiscum, sicut in libro Ruth legitur, et ut respondeatur a populo: Et cum spiritu tuo; sicut et ab ipsis apostolis traditum, omnis retinet oriens, et non sicut Priscillina pravitas immutavit. Uebrigens irrt die Synode in Demjenigen, was sie über die Salutationsformel des Orients sagt: die orientalische Kirche hat stets nur die Salutation Pax vobiscum gehabt. Aus diesem Braccarenßischen Canon ersehen wir auch, daß damals die Gemeinde noch respondirt. Dies muß, während die mostarabische Liturgie es nicht mehr hat, auch zu Isidor's Zeit noch in der Uebung gewesen sein, denn bei Isidor wird die Lection nicht bloß durch die Salutation sondern auch noch wie der Gesang durch das Silentium facite des Diacon eingeleitet [1]).

[1]) De eccles. offic. I, 10. II, 8. Ep. I ad Leudefr.

Die Lectionen sollen aus der heiligen Schrift alten und neuen Testaments genommen werden, aber freilich rechnet Isidor dabei die Apokryphen mit zur heiligen Schrift[1]). Dabei brauchte man damals bereits fast allgemein im Abendlande die hieronymianische Uebersetzung: De Ebraeo autem in latinum eloquium tantummodo Hieronymus presbyter sacras scripturas convertit. Cujus editione generaliter omnes ecclesiae usquequaque utuntur, pro eo quod veracior sit in sententiis et clarior in verbis[2]). Die spanische Kirche hatte drei Lectionen, eine alttestamentliche, eine epistolische, und eine evangelische. Diese Einrichtung muß in der spanischen Kirche alt sein, denn sie liegt zum Grunde, wenn der 2te und 4te Canon des Concils zu Toledo v. J. 400 verordnen, daß einem Unterdiacon, der weil er sich verheirathet auf den Grad eines Lector zurückversetzt wird, nicht gestattet sein soll die evangelische und die epistolische Lection zu lesen, und daß ein Kleriker, der Kirchenbuße thut, wohl zum Lector befördert werden aber nie Macht haben soll, die evangelische und die epistolische Lection zu lesen. Auch Isidor bezeugt, und noch die mostarabische Liturgie hat die dreifache Lection. Die angeführten Toletanischen Canones bezeugen, daß man die Vorlesung der alttestamentlichen Lection für etwas Geringeres hielt. Später zur Zeit Isidors war dies aber auf die clericalen Grade vollständig übertragen: ad diaconum pertinet — praedicare evangelium et apostolum; nam sicut lectoribus vetus testamentum, ita diaconibus novum praedicare praeceptum est[3]). Leider wissen wir nun über die Ordnung der Lectionen in der spanischen Kirche gar Nichts; das Einzige, was wir wissen, ist die bereits oben S. 268 mitgetheilte Vorschrift, daß in der Quinquagesima die Apokalypse gelesen werden solle. Daraus erkennen wir denn allerdings das Princip: daß man nemlich zwar noch die lectio continua

[1]) De eccles. offic. I, 10—12.
[2]) Ibid.
[3]) Ep. 1. ad Leudefredum.

hatte, aber dieselbe den Zeiten des Kirchenjahrs und ihren Farben und Ideen anzubequemen suchte. Darauf führen auch zwei andere Thatsachen: wenn das Kirchenjahr bereits diejenige Bestimmtheit im Einzelnen gewonnen hatte, die wir doch bei Isidor schon gefunden haben, und wenn bereits die Gesänge in der Messe pro solemnitate et tempore variirten, so konnte auch eine bloß mechanische Bahnlesung nicht mehr ausreichen. Aber wie man nun in der spanischen Kirche die ersten Anfänge zur Bildung eines Pericopensystems machte, darüber fehlen uns alle Nachrichten.

Zwischen der alttestamentlichen und der epistolischen Lection läßt die mostarabische Liturgie einen psalmus responsorius singen, der nach dem Tage und Feste variirt. Hier wird also auch zu Isidors Zeit ein Responsorium gesungen sein. Zwischen die Epistel und das Evangelium fällt das Hintragen des Evangelienbuchs in Procession aus dem Sacrarium zum Altar, das, wie wir oben sahen, in der spanischen Kirche üblich war. Auf die evangelische Lection folgte das Hallelujah. Ueber den liturgischen Gebrauch des Wortes Allelujah und anderer Fremdworte äußert Isidor: Allelujah autem sicut et Amen de hebraea in latinam linguam nequaquam transfertur, non quia interpretari minime queant, sed, sicut ajunt doctores, servatur in iis antiquitas propter sanctiorem auctoritatem[1]). Das Allelujah heißt übrigens bei Isidor und in der mostarabischen Liturgie auch Laus oder Laudes. Es variirt ebenfalls pro solemnitate et tempore, denn wenigstens in der mostarabischen Liturgie besteht das Hallelujah nicht aus dem bloßen Worte Hallelujah, sondern aus Psalmstellen mit anhebendem und schließendem Hallelujah, z. B. zu Weihnacht: Allelujah. Redemptionem misit dominus populo suo, mandavit in aeternum testamentum suum; sanctum et terribile nomen ejus. Allelujah. In der spanischen Kirche wurde, abweichend z. B. von der africanischen Kirche, das Hallelujah immer gesungen, ausgenommen allein die Fastenzeiten, namentlich die Quadragesima

[1]) De eccles. offic. I, 13.

und den ersten Januar[1]), obgleich Vigilantius seiner Zeit darauf gedrungen hatte, daß das Halleluja nur auf Ostern gesungen werden müsse[2]).

Bisher haben wir von den Aposteln her nach den Lectionen immer die Predigt gefunden. Isidor geht, nachdem er das auf das Evangelium zu singende Halleluja besprochen hat, sofort auf das Offertorium über, ohne der Predigt überhaupt zu gedenken. Eben so läßt die mostarabische Liturgie sogleich auf das Halleluja das Offertorium folgen. Daraus müssen wir uns allerdings entnehmen, daß zur Zeit Isidor's die mündliche Predigt über die gelesenen Lectionen nicht mehr als ein wesentlicher Theil des Gottesdienstes angesehen wurde. Damit stimmen auch manche andere Anzeichen überein: Dem Isidor gilt das Verlesen der Lectionen als solches als das Predigen des göttlichen Wortes, er spricht von der lectionum praedicatio, er rechnet es zum Amt des Lector ea quae prophetae annunciaverunt, populis praedicare, er rechnet es zum Amt des Diacons praedicare evangelium et apostolum, sofern der Eine die a. t. und der Andere die beiden n. t. Lectionen zu verlesen hatte[3]). Es scheint ihm der Aufgabe der Predigt damit genügt, daß die Schrift verlesen wird; die Nothwendigkeit, daß das geschriebene Wort ausgelegt, und lebendig mündlich wiedergegeben werde, empfindet er nicht mehr. Daher zählt er auch unter den practischen Obliegenheiten eines Presbyters die Predigt nicht mit auf, sondern sagt: Ad presbyterum pertinet sacramentum corporis et sanguinis domini in altari domini conficere, orationes dicere, et benedicere populum[4]). Damit stimmt es denn auch überein, wenn der 8te Canon des Concils zu Toledo v. J. 633 zur Befähigung für den Presbyterat nur so Viel fordert: ut nullus cujuscunque dignitatis ecclesiasticae deinceps percipiat gradum,

[1]) Ibidem, cf. Conc. Tolet. a. 633. c. 10.
[2]) Hieron. ep. 36 ad Riparium.
[3]) De eccles. offic. I, 13. Ep. 1. ad Leudefr.
[4]) Ep. 1. ad Leudefredum.

qui non totum psalterium vel canticorum usualium et hymnorum sive baptizandi perfecte noverit supplementum. Und wenn dann nach Isidor anderswo unter den Pflichten der Presbyter auch die doctrina populorum und das officium praedicandi aufzählt[1]), so wird man dies weniger vom Predigt halten im Gottesdienst, als vielmehr nur von der Unterweisung der Gemeinden im Allgemeinen zu verstehen haben. Aus dem Allen folgt nun allerdings nicht, daß zu Isidors Zeit gar nicht mehr gepredigt worden wäre; namentlich einzelne Bischöfe werden dies immer noch gethan haben; aber so Viel folgt daraus, daß man die Predigt nicht mehr für einen integrirenden Theil des Gottesdienstes achtete, und daß in der Praxis die meisten Messen ohne Predigt gehalten wurden. Es ist die Zeit Isidors absolut die an Predigt ärmste. Und wenngleich hiegegen zur Zeit Carl's des Großen eine Reaction eintrat, in Folge deren es zu einer solchen Vernachlässigung der Predigt nie wieder gekommen ist, so ist doch das falsche Princip, daß die Predigt kein integrirender Bestandtheil des Gemeindegottesdienstes ist, bis zur Reformation hin bei der ganzen Kirche und noch nach derselben bei der römischen und griechischen Kirche bis heute her in Geltung geblieben sammt seinen Consequenzen für die Gestaltung und Behandlung des Gottesdienstes.

Weiter haben wir bisher nach der Verlesung und Predigt des Wortes immer das allgemeine Kirchengebet gefunden, bei dessen ersten Abtheilungen dann die Katechumenen u. s. w. entlassen wurden. Die mostarabische Liturgie aber kennt kein allgemeines Kirchengebet mehr, sondern geht von dem auf das Evangelium gesungenen Hallelujah gleich auf das Offertorium, d. h. auf den Act der Opferung der Hostie und des Kelchs über, läßt erst am Schlusse dieses Offertorium die Entlassung der Katechumenen geschehen, und bringt darauf erst nach einigen einleitenden Gebeten das allgemeine Kirchengebet innerhalb des eigentlichsten Abendmahlsacts. Und ganz genau

[1]) De offic. eccles. II, 7.

so beschreibt Isidor die Abfolge dieser Stücke[1]), nemlich: Hallelujah, Offertorium, Entlassung, zwei Gebete, und dann das Gebet für die Lebenden und Todten. An dieser Anordnung haben wir nun ein ganz Neues. Rufen wir uns kurz den Gang der bisherigen Entwickelung ins Gedächtniß: Ursprünglich war die Abfolge die, daß sich an Lection und Predigt der Act der Darbringung der Gebete und Gaben und Friedenskuß anschloß, und dann mit dem Gebete über Brod und Wein (der Präfation) der eigentliche Abendmahlsact begann. Darauf ward der Act der Darbringung der Gebete und Gaben aufgelöst, die Gebete wurden der Predigt angehängt, die Darbringung der Gaben wurde zu dem Abendmahlsact gezogen, und die Abfolge ward diese: Lection und Predigt, Kirchengebet, Entlassung; Friedenskuß, Darbringung der Gaben mit Gebet, Präfation u. s. w. Im noch weiteren Verfolge blieben dann von dem Kirchengebet nach der Predigt nur die Entlassungsgebete übrig, während das eigentliche Gemeindegebet sich im Abendmahlsact selbst seine Stelle suchte, bald am Eingange desselben, so daß das Bringen der Abendmahlselemente auf den Altar sich ihm anschloß, oder so daß es hinter die Consecration und Aufopferung des Sacraments trat, bald sowohl am Eingange des Abendmahlsacts, als auch nach der Consecration. Aehnlich muß es nun auch in der älteren spanischen Kirche gewesen sein. Denn daß man schon im 4ten und 5ten Jahrhundert die Katechumenen bei Demjenigen, was Isidor und die mostarabische Liturgie das Offertorium nennen, sollte haben zugegen sein lassen, ist bei der damals herrschenden Strenge der Arcandisciplin völlig undenkbar. Eben so undenkbar ist, daß das allgemeine Kirchengebet nach der Predigt damals schon völlig eingegangen und verschwunden gewesen sein sollte. Auch bieten sich positive Zeugnisse dar. Wenn nemlich das Concil zu Elvira v. J. 305 in seinem 28ten Canon die Oblationen Excommunicirter anzunehmen verbietet (episcopos placuit ab eo, qui non communicat, munera non ac-

[1]) Ibid. I, 13—15.

cipere debere), und ferner in seinem 29ten Canon die Namen von Energumenen nicht am Altar bei den Oblationen genannt wissen will (energumeni nomen neque ad altare cum oblatione recitandum, neque permittendum, ut sua manu in ecclesia ministret), so ist darnach mit Gewißheit anzunehmen, daß Excommunicirte, Energumenen, also überhaupt infideles noch nicht bei dem Act der Darbringung der Gaben zugegen sein durften, was sie nach Isidor bereits dürfen. Und wenn im 16ten Canon des Concils zu Toledo v. J. 400 die Wiederaufnahme eines Gefallenen in die Kirchengemeinschaft dahin definirt wird, daß er wieder bei dem Gebet in der Kirche zugegen sein dürfe, so setzt dieser alte Ausdruck auch jene alte Anordnung voraus, nach welcher die infideles gleich nach dem homiletischen Theil des Gottesdienstes mit Gebet entlassen, und dann zum eigentlichen Gemeindegebet geschritten wurde. Ganz abweichend hievon lassen nun Isidor und die mostarabische Liturgie das allgemeine Kirchengebet nach dem homiletischen Theil ganz weg, geben an der Stelle desselben das Offertorium, und bringen dann das Kirchengebet im Abendmahlsact nach. Diese uns hier zum ersten Male entgegentretende Anordnung führt denn nach der einen Seite hin nur zum Ende, was wir bereits sich haben anbahnen sehen: wir haben gefunden, daß das allgemeine Kirchengebet immer schon eine Neigung, in den eigentlichen Abendmahlsact unmittelbar an das Abendmahlsopfer hinein zu treten, hatte und nothwendig haben mußte, seitdem man dieses Opfer als ein Gnade erwerbendes und die Erhörung verdienendes Werk ansah. Bisher war es nur noch immer durch die alte Gewohnheit und durch die Nothwendigkeit, die Katechumenen u. s. w. zu entlassen, an seiner alten Stelle erhalten worden, und man hatte sich begnügt, es innerhalb des Abendmahlsactes zu wiederholen. Hiezu war aber kein Grund mehr, als die disciplina arcani aufhörte und die Entlassung der Katechumenen, selbst wenn sie noch geschah, wenigstens ihre Bedeutung verlor. Letzterer Fall war aber zu Isidors Zeit eingetreten: Die Katechumenen wurden, wie wir gesehen haben, noch ent-

lassen, aber das Verständniß dieser Maaßnahme war nicht mehr vorhanden, es mußte ganz entschwunden sein, wenn man, wie bei Isidor geschieht, die Katechumenen noch bei dem Offertorium zugegen sein lassen, sie erst nach demselben entlassen konnte. Es kann daher nicht befremden, wenn nun die letzte Consequenz dahin gezogen wird, daß das allgemeine Kirchengebet nach dem homiletischen Theil verschwindet und nur noch im Abendmahlsact bei dem Abendmahlsopfer erscheint. Dagegen ist das Offertorium, welches Isidor und die mostarabische Liturgie an die früher von dem allgemeinen Kirchengebet eingenommene Stelle setzen, etwas ganz Neues, das uns hier zum ersten Male begegnet. Vor Allem will festgehalten sein, daß dasselbe nicht der alte Act der Oblationen, der Darbringung der Gebete und Gaben ist, noch auch direct aus demselben hervorgebildet ist. Demselben entspricht es weder hinsichtlich der formellen Anordnung noch hinsichtlich der Bedeutung und des Inhalts. In dem alten Act der *κοινωνία* betete man erst das allgemeine Kirchengebet, dann brachte man allerlei Gaben als die Frucht der Werke und unter diesen Brod und Wein als die primitiae creaturarum dar, und dankſagte dann über denselben dem Vater des All für die Wohlthaten der Schöpfung. Von dem Allen ist in diesem Offertorium nicht mehr die Rede: hier fehlt das vorgängige allgemeine Kirchengebet, hier werden keine anderen Opfer als Brod und Wein gebracht, und diese Elemente sind nicht primitiae creaturarum oder dergleichen, sondern sie sind von vorn herein die Hostie und der Kelch, sie sind wenn auch nicht vor dem dogmatischen Verstande so doch vor der Phantasie bereits an dieser Stelle des Herrn Leib und Blut, und die Gebete die dabei geschehen haben zum Inhalt, nicht daß dem Vater des All für die Wohlthaten der Schöpfung Dank gesagt würde, sondern daß Gott das Opfer dieser Hostie und dieses Kelchs von den Händen der Darbringenden gnädig entgegennehmen möge. Da hört jede Analogie dieses Offertorium mit dem alten Act der *κοινωνία* so sehr auf, daß es auch nicht als eine directe Wiederaufnahme und Umbildung

des letzteren entstanden sein kann. Aber indirect ist es allerdings aus dem Rest des alten Acts der κοινωνία entstanden. In der africanischen und mailändischen Kirche nemlich lag es, wie wir gesehen haben, so, daß man die missa catechumenorum mit der Entlassung der Katechumenen u. s. w. unter Gebet schloß, dann die missa fidelium mit dem eigentlichen Gemeindegebet anfing, und im Zusammenhange mit diesem Gemeindegebet Brod und Wein, Anfangs zusammen mit anderen Gaben und später allein, auf den Altar brachte, und dann über ihnen die Präfation, das alte Gebet der Danksagung an den Vater des All betete. Hier war also wirklich ein Rest des alten Acts der κοινωνία und der Gabendarbringung insbesondere, nemlich das Bringen des Brods und Weins auf den Altar. Als nun später das Kirchengebet nach dem homiletischen Theil ganz einging, bildete man diesen Rest der Gabendarbringung weiter zu einem eigenen Acte aus, aber nicht in Weise der Wiederherstellung der alten Bedeutung und Form sondern natürlich nach Maaßgabe der inmittelst allbeherrschend gewordenen Opfertheorie vom Abendmahl. Vermöge derselben sah man in Brod und Wein nicht mehr die primitiae creaturarum sondern von vorn herein die Hostie und den Kelch, und setzte eben so von vorn herein die ganze Bedeutung des Gottesdienstes und des Abendmahlsacts insbesondere darein, daß man des Herrn Leib und Blut Gott aufopfere. Von letzterer Anschauung aus aber hatte man Dreierlei zu thun: erstens Gott als Opfernwollende zu nahen, ihn um gnädige Aufnahme des Opfers zu bitten, und sich auf das Opfern anzuschicken; zweitens den Gegenstand des Opfers herzustellen, d. h. Leib und Blut des Herrn zu conficiren; drittens dann das hergestellte Opfer wirklich aufzuopfern, das Opfer zu vollziehen. Für die beiden letzteren Aufgaben war bereits gesorgt: es war die Consecration da, durch welche der Gegenstand des Opfers hergestellt wurde; und eine Formel der Aufopferung, der immolatio nach geschehener Consecration haben wir bereits im 8ten Buche der apostolischen Constitutionen gefunden. Für das Erste aber

bildete man nun das Offertorium aus, dessen Inhalt eben nichts Anderes ist, als daß man, Hostie und Kelch auf den Altar bringend, Gott bittet das demnächst zu conficirende und zu immolirende Opfer anzunehmen, und sich auf solche Opferhandlung anschickt. Aber allerdings war nun damit auch der ganze Abendmahlsact innerlich umgestaltet. Ehedem bestand, wie wir wissen, der Abendmahlsact aus dem Gebet der Danksagung an den Vater des All für die Wohlthaten der Schöpfung, aus dem Gebet der Danksagung für die Wohlthaten der Erlösung oder der Annamnese Christi, und aus den Consecrationsgebeten, denen sich später die Immolationsformel anschloß. An die Stelle dieser Dreitheilung trat nun die andere: Offertorium, Consecration, Immolation. Selbstverständlich mußte sich damit auch die Bedeutung der einzelnen Gebete, die man meist der Form nach beibehielt, modificiren. So hatte z. B. ein Dankgebet für die Wohlthaten der Schöpfung keinen Sinn mehr, wenn man vorher schon über Hostie und Kelch um gnädige Annahme des Abendmahlsopfers gebetet hatte. Vielmehr mußte, seit man das Offertorium hatte, dieses alte Gebet — d. h. die Präfation, welche noch in den ältesten uns erhaltenen Formularen diesen Inhalt hat — diesen seinen alten Inhalt aufgeben, und sich unter Beibehaltung seiner alten Form in ein Dankgebet für die Wohlthaten der Erlösung verwandeln, was es denn auch gethan. Das ist die ganz veränderte Gestalt des Gottesdienstes, die uns mit dem zuerst bei Isidor uns begegnenden Offertorium entgegen tritt. Wie dieselbe geworden ist, läßt sich aus der Geschichte der spanischen Liturgie nicht nachweisen; wir werden zusehen müssen, ob die Geschichte der gallischen und der römischen Liturgie uns darüber Aufschluß giebt. Aber das Resultat wird sich uns bestätigen, wenn wir nun ins Auge fassen, erstens wie es mit der Gabendarbringung in der spanischen Kirche stand, und zweitens was bei Isidor nach Inhalt und Form das Offertorium ist.

Daß im 4ten und 5ten Jahrhundert auch in der spanischen Kirche die Gemeindeglieder im Gottesdienst Gaben,

Oblationen darbrachten in ähnlicher Weise, wie wir es in der africanischen und mailändischen Kirche gefunden haben, bezeugen uns die oben S. 302 angeführten Canones der Concilien zu Elvira und Toledo. Anders aber stand es schon zur Zeit Isidor's. Zwar daß auch da noch die Gemeindeglieder in der Kirche, im Gottesdienst beim Abendmahl Gaben brachten, ist ausgemacht. Isidor rechnet es zu dem Officium der Subdiaconen, daß sie oblationes in templo domini suscipiunt a populis [1]); sie sammelten in der Kirche die Gaben ein. Aber diese Gaben müssen — in Folge der uns bereits bekannten Bestrebungen des Ambrosius und Augustinus — großen Theils in baarem Gelde bestanden haben; Isidor zählt es zu den Obliegenheiten des Archidiacons, collectam pecuniam de communione einzukassiren, an den Bischof abzuliefern, und die Raten an die Geistlichen auszuzahlen [2]). Und dieses Geld und etwaige andere Gaben kamen jeden Falls nicht mehr auf den Altar, d. h. wurden nicht mehr als das wirkliche gottesdienstliche Opfer angesehen; es findet sich keine Spur mehr bei Isidor davon, daß noch etwas Anderes als Brod und Wein auf den Altar gekommen wäre. Und diese Abendmahlselemente so wie andere zum Gottesdienst nöthige Gegenstände wurden freilich zuweilen von Gemeindegliedern geschenkt, denn Isidor [3]) rechnet zu den Obliegenheiten des Thesaurarius die praeparatio sacrificii de his quae immolanda sunt, zu welchem Zweck er denn auch cereos et oblationes altaris ipse accipit a populo, ipse colligit per ecclesias cereos in festivitatibus; von ihm aber erhalten die Diaconen die Abendmahlselemente, und bringen sie in den heiligen Gefäßen, welche die Subdiaconen ihnen zu bringen haben, auf den Altar [4]). Hieraus ersehen wir allerdings, daß die Gemeindeglieder das zum Abendmahl an Brod und Wein Nöthige schenken konnten, wie auch Wachslichter u. s. w.;

[1]) De offic. eccles. II, 10.
[2]) Ep. 1. ad Leudefredum.
[3]) Ibidem.
[4]) De offic. eccles. II, 8. 10. Ep. 1. ad Leudefr.

aber auch daß die Abendmahlselemente nicht nothwendig durch Geschenk der Gemeindeglieder hergeschafft zu werden brauchten, daß der Thesaurarius auch auf andere Weise für das Nöthige sorgen konnte, und daß, selbst wenn Gemeindeglieder das zum Abendmahl Nöthige schenkten, sie es nicht einmal in die Kirche brachten sondern es an den Thesaurarius lieferten. Demnach stand es mit den Oblationen so: Für die Abendmahlselemente hatte der Thesaurarius zu sorgen, und wenn Gemeindeglieder das zum Abendmahl oder sonst zum Gottesdienst Nöthige schenken wollten, so hatten sie es außergottesdienstlich an den Thesaurarius zu geben. Dagegen wurden allerdings noch im Gottesdienst beim Abendmahl Gaben dargebracht, indem die Subdiaconen sie einsammelten, aber diese Gaben bestanden größten Theils in baarem Gelde, und kamen nicht mehr auf den Altar, gingen nur noch neben dem Gottesdienste her, ohne einen Theil oder Act desselben zu bilden. Diese Entwickelung schließt sich auch bald nach Isidor geradezu ab. Der erste Canon des Concils zu Braga vom Jahre 675 verbietet ausdrücklich, irgend aliud in sacrificiis divinis offerre, nisi juxta antiquorum sententiam conciliorum (vgl. die oben mitgetheilten africanischen Canones) panem tantum et calicem vino et aqua permixtum. Und nach dem 6ten Canon des Concils zu Toledo vom Jahre 693 haben die Priester für die Abendmahlselemente zu sorgen, denn er tadelt, daß etliche Priester nicht reines und eigends zu dem Zwecke bereitetes sondern für ihren Hausgebrauch gebackenes Brod zur Eucharistie nähmen. So Viel ist also gewiß, daß das Offertorium, von dem wir nun zu reden haben werden, mit der Gabendarbringung im alten Sinne Nichts mehr zu thun hat.

Nach der mostarabischen Liturgie verläuft das Offertorium folgender Maaßen: Nachdem das Hallelujah gesungen worden, bittet der Priester Gott, daß er die Hostie (hanc oblationem, quam tibi offerimus) annehmen möge, und setzt dann die Patene auf das Corporale. Dann betet er über den Kelch (offerimus tibi calicem ad benedicendum sanguinem Christi) gleicher Maaßen, und setzt ihn auf den Altar. Darauf bittet

er für die Opfernden, daß sie Gott gefällig sein und mit ihrem Opfer angenommen werden mögen, und ruft den heiligen Geist an das von seinen Händen bereitete Opfer zu heiligen. Nachdem er dann Weihrauch auf das Rauchfaß gestreut und das Opfer beräuchert hat, fordert er die Brüder auf ihm im Gebet zu helfen, und nun singt der Chor das sogenannte Sacrificium, eine nach Tag und Fest variirende, mit dem Hallelujah schließende Antiphone. Sodann wäscht der Priester sich die Hände, und betet ein Gebet für sich, daß Gott ihn in seiner Unwürdigkeit und Schwachheit reinige und stärke; worauf die Entlassung der Katechumenen erfolgt, und das Offertorium schließt. Die Gebete nehmen stets die Wendung auf die Vergebung der Sünden: für die Vergebung unserer Sünden, heißt es, opfern wir Dir dies Opfer; nimm, Herr, dies Opfer an, und vergieb allen den Opfernden, für welche es geopfert wird, ihre Sünden. Es ist gar keine Reminescenz mehr da von den alten Oblationen, von der dankenden Selbsthingabe an Gott; es ist ganz zum Gnade verdienenden, sühnenden Opferwerk geworden. Dies Offertorium der mostarabischen Liturgie stimmt sachlich ganz mit dem Offertorium der römischen Messe überein, nur ist die Anordnung und Abfolge in dem letzteren etwas anders; auch sind einzelne Gebetsformeln des römischen Offertorium in dem mostarabischen ganz oder theilweise enthalten. Und aus dem letzteren Umstande ist allerdings zu folgern, daß das mostarabische Offertorium der Form und Wortfassung nach zu Isidor's Zeit noch nicht so vorhanden gewesen ist, sondern seine jetzige Bestimmtheit erst unter späteren römischen Einflüssen erlangt hat. Daß aber das Offertorium der spanischen Messe dem Inhalte und der Abfolge der Handlung nach schon zu Isidor's Zeit ganz so gewesen ist, wie es in der mostarabischen Liturgie erscheint, wird vollständig durch die Beschreibung erwiesen, welche Isidor von ersterem giebt. Er sagt: Offertoria, quae in sacrificiorum honore canuntur, ecclesiasticus liber indicio est, veteres cantare solitos, quando victimae immolabantur; sic enim dicit: „Porrexit", inquit, „sacerdos manum suam in

libationem, et libavit de sanguine uvae, et fudit in fundamento altaris odorem divinum excelso principi. Tunc exclamavèrunt filii Aaron in tubis productibilibus, et sonuerunt, et auditam fecerunt magnam vocem in memoriam coram Deo.“ Non aliter et nunc in sono tubae, id est in vocis praedicatione cantu accendimur, simulque corde et ore laudes domino declamantes jubilamus in illo scilicet vero sacrificio, cujus sanguine salvatus est mundus. Offenſichtlich iſt hier wie in der moſtarabiſchen Liturgie die Abfolge die, daß erſt das Opfer, Hoſtie und Kelch, Gotte vorgehalten, und dann vom Chor geſungen wird. Auch fehlt das Händewaſchen nicht, denn obgleich Iſidor an dieſer Stelle nicht davon ſpricht, ſo rechnet er doch zu den Verrichtungen der Subdiaconen, daß ſie den fungirenden Geiſtlichen in den eigends dazu beſtimmten Gefäßen pro lavandis ante altarium manibus aquam praebere [1]), und dieſe Händewaſchung kann keine andere Stelle als eben hier im Offertorium gehabt haben. Weiter aber möchten wir nun fragen: ob etwa der hymnus trium puerorum, der nach Obigem in allen Meſſen geſungen werden ſollte, für den wir aber bisher die Stelle nicht auffinden konnten, hier im Offertorium nach der Darſtellung des Kelchs und der Hoſtie geſungen worden ſei an der Stelle, wo die moſtarabiſche Liturgie das ſogenannte Sacrificium hat? Iſidor legt ſo viel Gewicht auf den Geſang im Offertorium, daß man glauben muß, es ſei zu ſeiner Zeit im Offertorium Mehr geſungen worden als die moſtarabiſche Liturgie darin ſingen läßt, welche nemlich im Offertorium keinen anderen Geſang als das ſogenannte Sacrificium hat. Außerdem bezeichnet er den Inhalt der Geſänge im Offertorium als Lob- und Jubelgeſänge, wozu der Inhalt des hymnus trium puerorum trefflich paßt. Wir möchten daher die Frage bejahen.

Am Schluſſe des Offertorium ordnet die moſtarabiſche Liturgie die Entlaſſung der Katechumenen an, aber nicht mittelſt eines Gebets, ſondern mittelſt einer bloßen Formel. Auch

[1]) Ep. 1. ad Leudefredum.

Isidor [1]) vermerkt die Entlassung der Katechumenen an dieser Stelle. Die Formel, durch welche der Diacon dieselbe vollzog, haben wir schon oben S. 287 gesehen. Und wir möchten glauben, daß es schon zu Isidor's Zeit bei derselben bewendet, daß es schon da ein Fürgebet für die Katechumenen nicht mehr gegeben hätte, da das allgemeine Kirchengebet nach dem homiletischen Theil des Gottesdienstes nicht mehr vorhanden war, und ohne dieses auch ein Fürgebet für die Katechumenen keine rechte Stätte mehr fand.

Es folgt nun der letzte Haupttheil der Messe, der eigentliche Abendmahlsact, auf welchen Isidor auch wohl ausschließlich den Namen missa anzuwenden pflegt. Wenn Isidor sagt, daß die Ordnung dieser missa oder der orationum, quibus oblata deo sacrificia consecrantur, von dem Apostel Petrus herrühre und gleichmäßig über den ganzen Erdkreis gehalten werde [2]), so ist das natürlich nicht so wörtlich zu nehmen. Isidor selbst ließ sie erst für ganz Spanien und Septimanien gleichförmig herstellen auf dem Concil zu Toledo, dessen zweiter Canon lautet: ut omnes sacerdotes, qui catholicae fidei unitate complectimur, nihil ultra diversum aut dissonum in ecclesiasticis sacramentis agamus, ne quaelibet nostra diversitas apud ignotos seu carnales schismatis errorem videatur ostendere, et multis existat in scandalum varietas ecclesiarum. Unus igitur ordo orandi atque psallendi a nobis per omnem Hispaniam atque Galliam conservetur, unus modus in missarum solemnitatibus, unus in vespertinis matutinisque officiis, nec diversa sit ultra in nobis ecclesiastica consuetudo, qui una fide continemur ut regno. Diesen ordo missae seu orationum, quibus oblata deo sacrificia consecrantur, beschreibt uns nun Isidor [3]) bis zu der Austheilung; diese übergeht er, und spricht dann nachträglich noch von der benedictio populi. Er sagt, daß dieser ordo missae bis zur Austheilung aus-

[1]) De offic. eccles. I, 15.
[2]) Ibidem.
[3]) Ibidem, cap. 15—17.

schließlich hin aus sechs Gebeten bestehe, die er nach einander beschreibt. Von diesen sechs Gebeten stimmen die fünf ersten nach Reihefolge und Inhalt, wenn auch nicht ganz der Form nach, mit denen der mostarabischen Liturgie an dieser Stelle überein. Wir betrachten also zunächst diese erste Partie des Abendmahlsacts.

Der Abendmahlsact hob, nach der Entlassung der Katechumenen, mit einem Gebete an, das die Gemeinde zum Beten erwecken sollte: prima earundem oratio, sagt Isidor, admonitionis est erga populum, ut excitentur ad exorandum deum. Einen solchen Inhalt hat auch die sogenannte oratio missae, mit welcher die mostarabische Liturgie den Abendmahlsact anfängt. Hier variirt übrigens diese oratio missae bereits pro tempore, wovon Isidor noch Nichts bemerkt. Dann fährt Isidor fort: Secunda (oratio) invocationis ad deum est, ut clementer suscipiat preces fidelium oblationesque eorum; und dem entsprechend ordnet hier die mostarabische Liturgie ein allgemeines Fürgebet für die Kirche, für alle Gläubigen überhaupt, und alle Elenden und Betrübten insbesondere. Die mostarabische Liturgie läßt dieses Gebet durch das vom Chor gesungene Trisagion einleiten, das aber hier die Fassung hat: Agios, Agios, Agios domine deus, rex aeterne, tibi laudes et gratias. Da dasselbe durch römische und überhaupt durch spätere Einwirkungen nicht in die spanische Messe hinein gekommen sein kann, so dürfen wir wohl annehmen, daß es auch schon zu Isidor's Zeit an dieser Stelle gesungen ward. Nach diesem allgemeinen Fürgebet geht es auf die speciellen Fürbitten über: Tertia autem (oratio) effunditur pro offerentibus sive pro defunctis fidelibus, ut per idem sacrificium veniam consequantur; und dabei wurden auch die Namen Derer, welche opferten und für welche geopfert wurde, genannt, denn Isidor rechnet zum Officium der Diaconen auch die recitatio nominum nach alter Weise [1]). Damit stimmt nun wieder die mostarabische Liturgie der Sache nach überein,

[1]) Ep. 1. ad Leudefredum.

ordnet aber so: Erst spricht der Priester ein pro tempore variirendes Gebet, dann bittet er für die Opfernden, die Lebenden, unter Nennung ihrer Namen; dann commemorirt er die Heiligen unter Nennung der Namen der Maria, des Zacharias, Täufers, der unschuldigen Kinder, der Apostel und Evangelisten, ohne für sie zu bitten; dann bittet er für die Todten unter Nennung der Namen; und darauf schließt er wieder mit einem Gebet. Diese Form ist sichtlich dem römischen Ritual entlehnt, und geht in die Zeit Isidor's nicht zurück, denn wir wissen, daß zu dieser Zeit nicht allein noch der Diacon die Namen nannte, sondern auch die Gebete noch von dem Diacon intonirt und von der Gemeinde respondirt wurden. Wir werden uns also die Form dieses Gebets zur Zeit Isidor's noch so denken müssen, wie wir sie aus den apostolischen Constitutionen her kennen. Quarta (oratio), fährt Isidor fort, post haec infertur pro osculo pacis, ut caritate reconciliati omnes invicem, digne sacramento corporis et sanguinis Christi consocientur; quia non recipit dissensionem cujusquam Christi indivisibile corpus. Es folgt also der Friedenskuß, zu welchem aufzufordern des Diacons Amt war[1]). Auch die mostarabische Liturgie hat hier den Friedenskuß, mit Gebet und Gesang adornirt; ob noch in derselben Form, muß dahin gestellt bleiben; ganz dieselbe kann die Form nicht geblieben sein, denn nach ihr ist es nicht mehr der Diacon, der pacem annunciat. Uebrigens hat auch noch das Poenitentiale Vigilanum den Friedenskuß in der Weise, daß die Laien unter einander ihn sich geben[2]). Bis hieher nun ist die Anordnung ganz klar und durchsichtig: Nachdem im Offertorium der Priester Hostie und Kelch und sich Gotte dargestellt hat mit der Bitte, sie zum bevorstehenden Opfer anzunehmen und zu bereiten, wird das allgemeine Kirchengebet in der Weise gehalten, daß die Gemeinde zum Gebete durch Gebet angeregt, dann nach einander unter Com-

[1]) Ep. 1. ad Leudefredum.

[2]) Bei Wasserschleben a. a. O. S. 529.

memoration der Heiligen für die Kirche im Ganzen, die Lebenden, die Opfernden, die Todten unter Nennung ihres Namens gebetet, und solch Gebet mit dem Friedenskuß geschlossen wird.

Darauf fährt Isidor fort: Quinta deinde (oratio) infertur illatio, in sanctificatione oblationis, in qua etiam et ad dei laudem terrestrium creaturarum, virtutumque coelestium universitas provocatur, et Osanna in excelsis cantatur, quod Salvatore de genere David nascente salus mundo usque ad excelsa pervenerit. Es folgt also nach Isidor — und eben so nach der mostarabischen Liturgie — die Präfation, die hier wie auch in der mostarabischen Liturgie illatio genannt wird. Offenbar rührt dieser Name aus der alten Zeit her, wo die Präfation noch das Dankgebet an den Vater des All für die Wohlthaten der Schöpfung war und dazu diente, die Abendmahlselemente als die primitiae creaturarum einzuführen (inferre). So nennt z. B. das Concil zu Valencia v. J. 524 in seinem 1ten Canon die Oblationen munerum illatio: censuimus observandum, ut evangelia ante munerum illationem — legantur. Diese munerum illatio begleitete die Präfation nach ihrer alten Bedeutung, und hieß daher selbst illatio. Aber diesen alten Inhalt hat die Präfation schon zu Isidors Zeit nicht mehr: wie aus den letzten Worten Isidors hervorgeht, war sie bereits in das Dank- und Lobgebet für die Wohlthaten der Erlösung umgewandelt. Den Grund dieser Verwandlung haben wir schon oben gesehen, weil nach dem Offertorium ein Dankgebet für die Wohlthaten der Schöpfung keinen Raum mehr hatte. Bei Isidor — aber nicht mehr in der mostarabischen Liturgie — intonirt der Diacon die Präfation: diaconus praemonet aures ad dominum habere[1]). Aus diesen Worten ersehen wir zugleich, daß bei Isidor die Worte des Eingangs der Präfation etwas anders lauten, als wir es sonst kennen. Auch hier hat die mostarabische Liturgie uns die alte Form erhalten, nemlich: Aures ad dominum — ha-

[1]) Ep. 1. ad Leudefredum.

bemus ad dominum. Sursum corda — levamus ad dominum. Deo ac domino nostro Jesu Christo filio dei, qui est in coelis, dignas laudes dignasque gratias referamus — dignum et justum est. Dignum et justum est etc. In der moſtarabiſchen Liturgie variirt die Präfation pro tempore; bei Iſidor iſt dies nicht vermerkt, aber ſchwerlich anders geweſen, da das Dankgebet für die Wohlthaten der Erlöſung nothwendig zu allererſt kirchenjahrsmäßige Beſtimmung annehmen mußte. Nach der Präfation fährt Iſidor fort: Porro sexta exhinc succedit conformatio sacramenti, ut oblatio quae deo offertur, sanctificata per spiritum sanctum, Christi corpori ac sanguini conformetur. Harum ultima est oratio, qua dominus noster discipulos suos orare instituit. Offenbar will uns Iſidor ſagen, daß nun nach der Präfation durch dieſe sexta oratio die Conſecration geſchehe. Aber eben ſo offenbar bezeugen auch ſeine Worte, daß dies nicht durch Ein einziges Gebet geſchah, ſondern daß ſich in dieſer sexta oratio eine Mehrheit zuſammenfaßte, wie denn auch dieſe Worte Iſidors uns ſelbſt zwei Stücke, nemlich die sanctificatio per spiritum sanctum, d. h. die Epikleſe des heiligen Geiſtes und das Vater unſer nennen. Welche Einzelheiten faßten ſich nun in dieſer sexta oratio zuſammen? Wir zählen zuerſt unter Abſehen von der Reihefolge auf, was uns bei und zum Theil ſchon vor Iſidor als einzelne Beſtandtheile dieſes Acts der Conſecration namhaft gemacht wird. Vor Allem werden uns hier genannt die Einſetzungsworte: de substantia sacramenti sunt verba dei a sacerdote in sacro prolata ministerio, scilicet, „hoc est corpus meum“ [1]). Ferner führen uns die Worte in der obigen Stelle: sanctificata per spiritum sanctum, mit Nothwendigkeit darauf, daß eine Epikleſe des heiligen Geiſtes, wie wir ſie ſeit Irenäus kennen, auch in der ſpaniſchen Kirche üblich war. Zur Beſtätigung dient eine andere Stelle, an welcher Iſidor ſagt [2]): haec (nemlich Brod und Wein) autem dum sunt visibilia, sanctificata tamen per spiritum sanctum in

[1]) Ep. 7 ad Redemptum.
[2]) De offic. eccles. I, 18.

sacramentum divini corporis transeunt. Sodann berichtet uns Isidor, daß das nicänische Symbolum tempore sacrificii von der Gemeinde gesprochen werde; denn dies Symbolum begegne allen Häresieen, et ob hoc in universis ecclesiis pari confessione a populo proclamatur[1]). Das Sprechen des Symbolum in der Messe war schon seit länger im Gegensatze gegen den Arianismus in der spanischen Kirche eingeführt; bereits das Concil zu Toledo v. J. 589 hatte in seinem 2ten Canon die Recitation des constantinopolitanischen Symbolum verordnet: Pro reverentia sanctissimae fidei et propter corroborandas hominum invalidas mentes, consultu piissimi et gloriosissimi domini nostri Reccaredi regis sancta constituit synodus, ut per omnes ecclesias Hispaniae et Galliae (Septimanien) secundum formam ecclesiarum orientalium concilii Constantinopolitani, h. e. CL episcoporum symbolum fidei recitetur, ut prius quam dominica dicatur oratio, voce clara praedicetur, quo et fides vera manifestum testimonium habeat et ad Christi corpus et sanguinem praelibandum pectora populorum fide purificata accedant. Uebrigens erfahren wir aus diesem toletanischen Canon zugleich, daß das Symbolum unmittelbar vor dem Vater unser gesprochen wurde. Weiter also ward hier das Vater unser gesprochen. So hatte es schon der 10te Canon des Concils zu Corunna v. J. 517 angeordnet, und der 9te Canon des Concils zu Toledo v. J. 633 schärfte abermal ein: Nonnulli sacerdotum in Hispanis reperiuntur, qui dominicam orationem quam salvator noster docuit et praecepit, non quotidie sed tantum die dominica dicunt. Quisquis ergo sacerdotum, vel subjacentium clericorum hanc orationem quotidie aut in publico aut in privato officio praeterierit, ordinis sui honore privetur. Vergleichen wir endlich den entsprechenden Abschnitt der mostarabischen Liturgie, so finden wir da alle voraufgezählten Stücke wieder mit alleiniger Ausnahme der Epikleſe des heiligen Geistes, welche nach der Zeit Isidor's in Anbequemung an die rö-

[1]) Ibid. I, 16.

miſche Kirche weggelaſſen iſt. Außerdem aber finden wir in der moſtarabiſchen Liturgie noch einige Stücke mehr, von welchen die früheren ſpaniſchen Quellen uns Nichts ſagen, nemlich: erſtens nach den Einſetzungsworten ein Gebet, durch welches das fertige Sacrament Gotte aufgeopfert wird; zweitens die Elevation; drittens eine eigenthümliche fractio panis: es ſoll nemlich der Prieſter, während der Chor das Symbolum ſingt, das Brod in zwei Hälften zerbrechen und aus der einen Hälfte fünf, aus der andern vier Stücke machen; dieſe neun Stücke aber, welche beſtimmte, die Hauptpunkte im Leben des Herrn benennende Namen (corporatio, nativitas, circumcisio, apparitio, passio, mors, resurrectio, gloria, regnum) führen, ſoll er dann in beſtimmter Ordnung auf die Patene legen, und darauf für die Lebenden das ſogenannte Memento pro vivis beten. Von dieſen der moſtarabiſchen Liturgie eigenthümlichen Stücken möchten wir nur das Gebet der Aufopferung, welches wir ja ſchon in den apoſtoliſchen Conſtitutionen ganz in derſelben Stellung und Art wie in der moſtarabiſchen Liturgie fanden, für aus der iſidorianiſchen Zeit herrührend halten. Höchſtens ließe ſich dasſelbe auch noch von der Elevation ſagen. Dagegen rührt die fractio panis in der erwähnten eigenthümlichen Form jedenfalls aus einer ſpäteren Zeit her; ſpäter werden wir dieſe myſtiſch-allegoriſche Spielerei mit dem Zuſammenlegen der Hoſtien auf der Patene mehrfach finden. Auch das ſtill geſprochene Memento pro vivis wird erſt nachiſidoriſch ſein, da wir von ſtill vom Prieſter geſprochenen Gebeten ſonſt keine Spur bei Iſidor finden; man wird ſich zur Zeit Iſidor's noch begnügt haben, vor der Conſecration und Präfation in dem Act der Fürbitten für die Lebenden und Todten zu beten. Aber wie folgten nun die einzelnen Stücke auf einander? So Viel ſagen uns die obigen Worte Iſidors (harum ultima est oratio), daß das Vater unſer den Schluß dieſes Abſchnitts bildet. Und nach dem toletaniſchen Canon ſoll unmittelbar vor dem Vater unſer das Symbolum geſprochen werden. Ferner liegt es in der Natur der Sache, daß die Epikleſe des heiligen Geiſtes unmittelbar auf die Ein-

ſetzungsworte folgen muß, und nicht minder, daß das Gebet der Aufopferung und die Elevation folgen müſſen, wenn die Conſecration durch die Einſetzungsworte und durch die Epikleſe des heiligen Geiſtes vollendet iſt. Hiernach war die Abfolge zur Zeit Iſidors dieſe: Präfation, Einſetzungsworte, Epikleſe des heiligen Geiſtes, Aufopferungsgebet, Elevation, Symbolum, Vater Unſer. Vergleichen wir hiemit die moſtarabiſche Liturgie, ſo iſt da die Abfolge dieſe: Nachdem Präfation und Sanctus geſungen worden, werden nach einem kurzen Anruf Jeſu um ſeine Gegenwart (Adesto, adesto, Jesu etc.) die Einſetzungsworte geſprochen, denen das ſeiner Faſſung nach variable Gebet der Aufopferung ſich anſchließt; dann folgt die Elevation, und dieſer der Geſang des Symbolum, während desſelben der Prieſter die fractio panis in der beſchriebenen Art vornimmt und das Memento pro vivis ſtill ſpricht; und dann folgt das Vater unſer. Rechnen wir alſo ab, daß die moſtarabiſche Liturgie die Epikleſe des heiligen Geiſtes nicht mehr hat, und daß ſie den Prieſter während des Symbolum die fractio panis vornehmen und das Memento pro vivis ſprechen läßt, ſo ſtimmt die Abfolge in der moſtarabiſchen Liturgie genau mit der der iſidorianiſchen Zeit überein. Zur Seite der Form ſei noch Folgendes bemerkt: In der moſtarabiſchen Liturgie wird das Symbolum bereits vom Chor geſungen, während es bei Iſidor noch von der Gemeinde geſprochen wird. Dagegen finden ſich aber auch in ihr alterthümliche Reſte: Die Einſetzungsworte werden in Abweichung von dem römiſchen Canon nach 1 Cor. 11 unter Ergänzung aus den Parallelſtellen recitirt, und, wie wir das auch im 8ten Buche der apoſtoliſchen Conſtitutionen gefunden haben, wird auch der Vers 1 Cor. 11, 26 hinzugefügt. Dem Vater unſer geht, wie wir das ſchon kennen, eine Einleitung voraus, und die letzte Bitte wird am Schluſſe wieder aufgenommen und weiter ausgeführt. Außerdem aber wird in der moſtarabiſchen Liturgie jede Bitte des Vater unſers einzeln vorgetragen ſo, daß der Chor auf jede Amen reſpondirt. Dieſe

eigenthümliche Einrichtung wird alt ſein, nur daß zu Iſidor's Zeit noch die Gemeinde das Amen reſpondirt haben wird.

Einſchaltungsweiſe bemerken wir hier, daß die ſpaniſche Kirche Wein mit Waſſer nahm (et vinum, ſagt Iſidor[1]), cui consuevit aqua adhiberi, quia utrumque de latere Christi profluxit); und daß ſie ungeſäuertes Brod nahm. Der Streit mit der griechiſchen Kirche wegen des geſäuerten oder ungeſäuerten Brodes ſchwebte bereits, und Iſidor ſtand mit der ſpaniſchen Kirche entſchieden auf römiſcher Seite[2]). Das Brod wurde eigends zu dieſem Zwecke bereitet, und hatte wohl runde aber nicht Oblatenform, denn es konnte in zwei Hälften und jede Hälfte wieder in mehrere Stücke gebrochen werden. So erſehen wir es aus der Art, wie laut Obigem die moſtarabiſche Liturgie die fractio panis vornehmen läßt, und aus dem 6ten Canon des Concils zu Toledo vom Jahre 693: ad conventus nostri agnitionem delatum est, eo quod in quibusdam Hispaniarum partibus quidam sacerdotum partim nescientia impliciti, partim temerario ausu provocati, non panes mundos et studio praeparatos supra mensam domini in sacrificio offerant, sed passim, quomodo unumquemque aut necessitas impulerit, aut voluntas coegerit, de panibus suis usibus praeparatis crustulam in rotunditatem auferant, eamque super altare cum vino et aqua pro sacro libamine offerant. Quod factum nequaquam in sacrae auctoritatis historia uspiam gestum perpenditur. Die alte Sitte des Mit nach Hauſe nehmen des geweihten Brodes wird auch von den ſpaniſchen Concilien frühe verboten[3]).

Mit dem Vater unſer ſchließt die ſpaniſche Meſſe den Conſecrationsact, und es beginnt der Act der Austheilung. Derſelbe hat aber eine Einleitung. Iſidor ſagt uns[4]) von dieſer Einleitung nichts weiter, als daß er, nachdem er von

[1]) Ep. 7. ad Redemptum. Cf. Conc. Bracc. a. 675. can. 1.

[2]) Ep. 7. ad Redemptum.

[3]) Conc. Caesaraugust. a. 381. c. 3. Tolet. a. 400. c. 14. Tolet. a. 675. c. 11.

[4]) De offic. eccles. I, 17.

dem Consecrationsgebet und Symbolum geredet hat, im Allgemeinen von den benedictionibus spricht, welche von den Priestern dem Volke gegeben würden. Dagegen sagt uns der 18te Canon des Concils zu Toledo vom Jahre 633: Post orationem dominicam, et conjunctionem panis et calicis, benedictio in populum sequatur. Also, nach dem Vater unser, zur Einleitung der Austheilung soll die sogenannte immissio panis in calicem vorgenommen, und der Gemeinde die Benediction ertheilt, d. h. ein gesegneter Genuß angewünscht werden. Damit stimmt nun wieder die mostarabische Liturgie völlig überein: Nach dem Vater unser soll der Priester ein Theilchen des Brods in den Kelch werfen mit dem Gebet: Sancta sanctis, et conjunctio corporis domini nostri J. Ch. sit sumentibus et potantibus nobis ad veniam et defunctis fidelibus praestetur ad requiem, und dann der Gemeinde den Segen ertheilen. Wir können nicht bezweifeln, daß es so schon zur Zeit des Isidor gewesen ist, da das Sancta sanctis zwar in der römischen Kirche nicht heimisch ist aber eben darum auch nicht erst nach Isidor in die spanische Messe hineingekommen sein kann. Als Formel der Benediction giebt Isidor [1]) nur den aaronitischen Segen Num. 6 an; die mostarabische Liturgie läßt die Segensformeln an dieser Stelle de tempore variiren, hat aber unter ihren Formeln auch den aaronitischen Segen. Die immissio panis in calicem, die uns auf occidentalischem Boden hier zuerst begegnet, hat einen dogmatischen Sinn; sie soll ausdrücken, was Isidor [2]) sagt: non sub panis specie sola caro Christi, et in calice tantummodo sumitur sanguis; sed in utroque deus et homo, in corpore glorificato totus et integer Christus, integer Christus in calice, panis vivus, qui de coelo descendit, totus est in utroque. Uebrigens zog die spanische Kirche daraus nicht die practische Consequenz, daß sie gleich der griechischen den Communicirenden nun auch Brod und Wein zusammen, in den Wein getauchtes Brod

[1]) Ibidem.
[2]) Ep. 7. ad Redemptum.

gereicht hätte. Im Gegentheil verbietet der 2te Canon des Concils zu Braga v. J. 675 dies geradezu: Illud quod pro complemento communionis intinctam tradunt eucharistiam populis, nec hoc probatum ex evangelio testimonium recipit, ubi apostolis corpus suum et sanguinem commendavit, seorsum enim panis et seorsum calicis commendatio memoratur. Nam intinctum panem aliis Christum non praebuisse legimus excepto illo tantum discipulo, quem intincta buccella magistri proditorem ostenderet, non quae sacramenti hujus institutionem signaret.

Nach dem Sancta Sanctis, der immissio panis in calicem, und der Segnung des Volks, folgte selbstverständlich die Austheilung selbst. Ueber dieselbe erfahren wir aus Isidor's Zeit nur, daß, wie wir schon oben sahen, erst die fungirenden Geistlichen am Altar, dann die anderen Kleriker im Chor, dann die Gemeinde im Schiff die Eucharistie erhielten, und, wie Isidor uns hinzufügt, daß sie dem Volke durch die Diaconen ausgetheilt ward: his (diaconus) sanctificata dispensat[1]). Aber über die weitere Anordnung der Austheilung und den ganzen Schluß der Messe erfahren wir Nichts weiter. Und auch die mostarabische Liturgie verläßt uns hier, weil sie hier wegen der zwischen eingekommenen Kelchentziehung hat neuere Formen annehmen müssen. Sie ordnet folgender Maaßen: Während der Chor „Schmecket und sehet, wie freundlich ꝛc." singt, betet der Priester still das Memento pro mortuis; dann nimmt er unter Gebeten das Brod erst selbst, und reicht es dann der Gemeinde; dann nimmt er unter Gebeten den Kelch; darauf singt der Chor die Postcommunion, welche der Priester mit Gebet aufnimmt; darauf folgt die Entlassungsformel; und schließlich betet der Priester für sich das Salve regina nebst dem Concede nos famulos tuos. Hievon sind jedenfalls das stille Memento pro mortuis, das Salve regina und das Concede spätere Zusätze.

Stellen wir das Resultat zusammen, so ist die Abfolge

[1]) De offic. eccles. I. 8.

der ſpaniſchen Meſſe zur Zeit Iſidor's dieſe: Act der Lectionen, nemlich Pſalmengeſang, Gloria in Excelſis, Gebet, nach der Salutation altteſtamentliche Lection, Reſponſorium, nach abermaliger Salutation und dem Silentium des Diacons epiſtoliſche Lection, Proceſſion mit dem Evangelienbuch nach dem Altar, nach abermaliger Salutation u. ſ. w. evangeliſche Lection, Hallelujah; Offertorium, nemlich Gebet zu Gott um Annahme der Hoſtie, gleiches Gebet bezüglich des Kelchs, und bezüglich der das Opfer Darbringenden, Beräucherung des Opfers, Geſang des ſogenannten Sacrificium (hymnus trium puerorum), der Prieſter wäſcht ſeine Hände und betet für ſich, Entlaſſung der Katechumenen; Gebetsact, nemlich Gebet zur Erweckung der Gemeinde zum Gebet, mit dem Trisagion anhebendes Fürgebet für die Kirche und alle Gläubigen, für die Opfernden und Lebenden, für die Todten, wobei zugleich Nennung der Namen ſowie Commemoration der Heiligen, Friedenskuß; Act der Conſecration, nemlich Präfation, Einſetzungsworte, Epikleſe des heiligen Geiſtes, Aufopferungsgebet, Elevation, Symbolum, Vater unſer; Act der Austheilung und Schluß, nemlich Sancta Sanctis, immissio panis in calicem, benedictio super populum, Austheilung an die fungirenden Geiſtlichen am Altar und an die Kleriker im Chor und an die Gemeinde in beider Geſtalt durch die Diaconen im Schiff, die nähere Form der Austheilung und des Schluſſes unbekannt. — Betrachten wir dieſe Form der Meſſe im Vorausblick auf die noch ſpätere abgeſchloſſene römiſche Form, ſo können wir uns noch über manchen alterthümlichen Reſt freuen, namentlich über die mitthätige Betheiligung der Gemeinde, und darüber, daß noch keine Stillmeſſe, keine Kelchentziehung vorhanden iſt. Aber vergleichen wir ſie mit derjenigen Form der Meſſe, die wir bei Ambroſius und Auguſtin gefunden haben, ſo können wir auch nicht verkennen, daß ſie über die damalige Form der Meſſe in conſequenter Ausgeſtaltung der Opferidee bereits weit hinausgegangen iſt. Vom Offertorium einſchließlich an bis zu Ende iſt bereits Alles in der iſidoriſchen Meſſe dieſer Idee unterthänig gemacht, die

Oeconomie liegt durchsichtig und klar vor: Im Offertorium werden das Opfer (Hostie und Kelch) und der Opferpriester eingeführt, in diesem Opfer wird im Gebetsact für Diejenigen gebetet, von welchen und für welche geopfert wird, im Act der Consecration wird das Opfer fertig gemacht und gebracht, und im Act der Austheilung wird das Opfer genossen. Da ist bereits Alles unter die Opferidee beschlossen. Dies ist freilich mit dem Act der Lectionen noch nicht so der Fall; derselbe erscheint noch nicht völlig in den Zusammenhang des Opferdienstes aufgenommen, es ist ihm noch ein Rest seiner alten Selbständigkeit als homiletischer Theil geblieben. Aber das allgemeine Kirchengebet ist ihm genommen, und erscheint an der neuen ihm angewiesenen Stelle nicht sowohl mehr als universelles allgemeines Kirchengebet, sondern als unter den engen Gesichtspunkt gebracht, daß dies Opfer Denen nützen möge, von welchen und für welche es gebracht werde. Und, was noch viel wichtiger ist, die Predigt fehlt ihm, er ist nicht mehr der Act der Austheilung des Worts. So hat er seinen selbstständigen Mittelpunkt verloren, und ist herabgesetzt zu einem den folgenden Opferdienst einleitenden Act, der durch seine Lectionen dazu dient, die kirchenjahrsmäßige Bestimmtheit des jedesmaligen Meßopfers hervorzuheben. Damit ist denn aber auch die Zweitheiligkeit des Gottesdienstes beseitigt, es ist nicht eine missa catechumenorum und eine missa fidelium mehr, sondern nur Ein in mehreren Acten verlaufendes Meßopfer, nur daß diese Einheit der Form nach noch nicht völlig in sich abgeschlossen ist. Die isidorianische Messe stellt in der Entwickelung des altkirchlichen Gottesdienstes zur Opfermesse den letzten Punkt des Uebergangs dar. Darum ist es aber auch völlig unrichtig, wenn man die Aehnlichkeit der isidorianischen mit der späteren griechischen Messe hat aus griechischen, etwa durch die Westgothen vermittelten Einflüssen erklären wollen. Es ist an sich unwahrscheinlich, daß die orthodoxe spanische Kirche von den arianischen Westgothen Etwas aufgenommen haben sollte, welche vielmehr mit ihrem Uebertritt zur orthodoxen spanischen Kirche auch die

orthodoxe spanische Messe annahmen. Und die Aehnlichkeiten im Ganzen und Einzelnen, die man zwischen der isidorianischen und griechischen Messe findet, erklären sich ohne Schwierigkeit anders: es sind das eben altkirchliche Bestandtheile, welche von Isidor und von den Griechen noch beibehalten, von den Griechen auch später conservirt, von den Lateinern aber nach Isidor auch der Opfertheorie zum Opfer gebracht sind. Die griechische Messe bleibt für immer auf dem Punkte stehen, auf welchem die isidorische steht; die abendländische Messe aber schreitet noch weiter zur vollen Consequenz fort. Wie aber die Messe von den volleren altkirchlichen Formen, die sie bei Ambrosius und Augustin hat, zu der isidorianischen Form nach und nach gekommen ist, das haben uns die Quellen der Geschichte der spanischen Liturgie nicht in dem gewünschten Maaße zu erkennen gestattet. Es ist aber von großem Werthe für unsere Untersuchung, daß uns die isidorische Messe das ausgeführte Bild einer Messe zeigt, welche zwischen der augustinisch-africanischen und der schließlichen römischen in der Mitte der Entwickelung steht. Aber wie man von der altkirchlichen schrittweise zur isidorischen Form der Messe kam, darüber wird uns zuerst die Geschichte der Liturgie der gallischen Kirche, zu welcher wir jetzt übergehen, Aufschluß geben müssen.

5. Die Liturgie der gallischen Kirche.

Die Anfänge der gallischen Liturgie haben wir weit hinauf, bis auf Irenäus[1]) zurück verfolgen können. Wir konnten da wenigstens so Viel erkennen, daß die gottesdienstlichen Einrichtungen, welche Irenäus vor Augen hat, in allem Wesentlichen mit denen übereingestimmt haben müssen, welche wir bei Justinus und nachher wieder bei Tertullian fanden. Vom Anfange des 7ten Jahrhunderts an bringt die römische

[1]) Siehe Bd. I, 325 ff.

Liturgie in Gallien ein, anfangs allmählig, bis sie in der letzten Hälfte des 8ten Jahrhunderts die gallische Liturgie vollständig verdrängt. In der Zwischenzeit, also vom 3ten bis zum Ende des 6ten Jahrhunderts, hat die gallische Liturgie, so weit man das von kirchlichen Entwickelungen überhaupt sagen kann, eine selbständige Entwickelung gehabt. Diesen Zeitraum und diese Entwickelung werden wir hier zunächst zu betrachten haben, da die Geschichte der Liturgie in Gallien nach dem durchgreifenden Eindringen der römischen Liturgie zur Geschichte der letzteren gehört und mithin erst im Zusammenhange mit dieser dargestellt werden kann.

Wir beginnen mit einem, zur leichteren Orientirung dienenden Ueberblick dieser Entwickelungen, leiten aber diesen selbst wieder mit der Beseitigung einer, wie uns scheint, irrigen und irre leitenden Annahme ein. Bekanntlich befand sich Gallien am Anfange dieses Zeitraums ungetheilt unter der Herrschaft der Römer, dann getheilt unter der Herrschaft der Burgunder (Rhonegegend), Westgothen (Aquitanien), und Franken (Norden), endlich wieder ungetheilt unter der Herrschaft der Franken. Hiernach nun hat man angenommen, daß auch die Entwickelung der Liturgie in diesen verschiedenen Gegenden eine abweichende gewesen sein, daß sich eine andere Liturgie in der Rhonegegend, eine andere im narbonnesischen, eine andere im nördlichen Gallien ausgebildet haben müsse; man hat auch dem gemäß versucht, die verschiedenen unten näher zu betrachtenden gallischen Liturgieen, die auf uns gekommen sind, diesen verschiedenen Gegenden zu vindiciren. Diese Annahme glauben wir aber als entschieden fehlsam bezeichnen zu müssen. Sie widerspricht schon der geschichtlichen Lage. Die Franken werden, ehe dieselben unter Chlodowich mit den römischen Katholikern Eins wurden, überhaupt keine Liturgie gehabt haben. Die Burgunder und Westgothen aber waren Arianer, und übten als solche keinerlei Einwirkung auf die gallische Kirche und ihre geschichtliche Gestaltung aus; ihr arianisches Kirchenthum ist so spurlos von der Erde verschwunden, daß von ihrer Liturgie und ihrer Literatur über-

haupt kein Reſt auf uns gekommen iſt. Dagegen hielt die katholiſche Kirche der galliſchen Romanen unter dieſen verſchiedenen heidniſchen und häretiſchen Gewalthabern durch ganz Gallien nachweislich durch dieſe ganze Zeit äußerlicher Zertrennung mit der ganzen Zähigkeit zuſammen, welche gemeinſamer, von gemeinſamen Feinden bedrohter Beſitz zu verleihen pflegt. Hiernach ſollte man vermuthen, daß die galliſche Liturgie gerade in dieſer Zeit etwaige in ihr vorkommende örtliche Abweichungen nicht nur nicht weiter entwickelt, ſondern umgekehrt gerade aufgehoben hätte. Und ſo iſt es geſchehen: es zeigen ſich zu Anfang örtlich verſchiedene Obſervanzen, z. B. hier andere Gebetsformulare als dort, aber es iſt auch von vorn herein Ein gemeinſamer Typus des Gottesdienſtes vorhanden, und jene Discrepanzen werden durch geſchichtlich documentirte Beſtrebungen, z. B. durch Einheit in der Liturgie fordernde Concilienbeſchlüſſe viel mehr beſeitigt als befördert. Was aber weiter die verſchiedenen, auf uns gekommenen galliſchen Liturgieen betrifft, ſo hoffen wir unten nachzuweiſen, daß dieſelben nicht verſchiedene neben einander in verſchiedenen Gegenden gebräuchlich geweſene Liturgieen ſind, ſondern vielmehr die Eine galliſche Liturgie auf verſchiedenen, nach einander gefolgten Stufen ihrer Ausbildung darſtellen.

Schriftliche Liturgieen oder wenigſtens ſchriftliche Formularien für einzelne Theile des Gottesdienſtes muß es in der galliſchen Kirche ſchon eben ſo früh als in der africaniſchen (ſ. oben S. 20) gegeben haben. Zwar wenn uns Hieronymus in ſeinem Buche de scriptoribus ecclesiasticis vom Hilarius von Poitiers († 368) erzählt: librum hymnorum, et mysteriorum alium confecit, ſo braucht man unter dieſem verloren gegangenen liber mysteriorum nicht nothwendig mit Muratori[1]) ein Meßbuch, ſondern kann füglich darunter auch eine den Katecheſen des Cyrillus von Jeruſalem oder der Schrift des Ambroſius de iis qui mysteriis initiantur ähnliche Schrift verſtehen. Aber um die Mitte des 5ten Jahrhunderts finden

[1]) Opp. XIII, 1, 12.

wir, wie wir gleich ſehen werden, die erſten Arbeiten, welche auf eine ſchärfere Beſtimmung des Kirchenjahrs und ſeiner Tage durch Feſte und beſtimmte Lectionen, und auf Variirung der Meßgebete nach den Kirchenjahrstagen und ihren Pericopen abzielen. Dies iſt aber erſt eine zweite Entwickelungsphaſe; ihr muß die andere Entwickelung vorausgehen, daß man, wie wir es in der africaniſchen Kirche geſehen haben, nicht mehr mit den apoſtoliſchen Conſtitutionen den Gottesdienſt an jedem gottesdienſtlichen Tage mit Ausnahme nur der Lectionen und der Predigt in gleicher Weiſe verlaufen läßt, ſondern ſich einer Mannigfaltigkeit von Gebetsformularen, z. B. von Präfationen, zur Abwechſelung aber ohne beſtimmte Beziehung auf das Kirchenjahr bedient. Da nun die zweite Entwickelung in der galliſchen Kirche mit der Mitte des 5ten Jahrhunderts anhebt, werden wir dieſe erſte in die letzte Hälfte des 4ten und erſte Hälfte des 5ten Jahrhunderts ſetzen müſſen, wie in der africaniſchen Kirche. Hieran knüpft ſich nun aber die zweite Entwickelung an. Gennadius[1]) erzählt uns von dem Biſchofe Claudianus Mamercus in Vienne (um 450): hic solemnibus annuis paravit, quae quo tempore lecta convenirent; und vom Presbyter Muſäus in Marſeille (um 458): hortatu sancti Venerii episcopi excerpsit de sacris scripturis lectiones totius anni festivis diebus aptas; responsoria etiam psalmorum capitula temporibus et lectionibus congruentia; und weiter: composuit sacramentorum egregium et non parvum volumen, per membra quidem pro opportunitate officiorum et temporum, pro lectionum textu, psalmorumque serie et decantatione discretum, sed supplicandi deo et contestandi beneficiorum ejus sodalitate sui consentaneum, quo opere gravissimi sensus et castigatae eloquentiae agnovimus virum; und von dem Sidonius Apollinaris (ſeit 473 Biſchof in der Auvergne) erzählt uns Gregor von Tours[2]), nicht allein, daß er einmal, als er ſein Meßbuch verloren hatte, die Meſſe aus-

[1]) De script. eccles. c. 79.
[2]) Hist. Francor. II, 22.

wendig, ohne Buch hielt — woraus wir sehen, daß man bereits Missalien hatte — sondern auch daß derselbe Messen geschrieben habe, über welche wieder er, Gregorius, ein (verloren gegangenes) Buch verfaßt habe. Hieraus ergiebt sich Zweierlei: Auf der einen Seite verließ man die lectio continua, und setzte wenigstens zunächst den Festen des Herrn und der Heiligen feste und bestimmte Lectionen; auf der anderen Seite richtete man die Gebete und Gesänge des Gottesdienstes bestimmt nach der Bedeutung der verschiedenen Tage und dem Inhalt ihrer Lectionen ein. Da aber diese Arbeit von verschiedenen Einzelnen, z. B. eben von dem Mamercus, dem Musäus, dem Sidonius, und unabhängig von einander an verschiedenen Orten vollzogen ward, so traten mit Nothwendigkeit unleidlich große und unnöthige Abweichungen ein; und so sehen wir denn im Zusammenhange mit dieser Entwickelung das Streben nach Uniformirung des Gottesdienstes in den Kirchenprovinzen hervortreten: das Concil zu Vannes im J. 465 beschloß im 15ten Canon, daß man in den Gebräuchen und Gesängen des Gottesdienstes in der ganzen Provinz Einförmigkeit beobachten wolle, damit Niemand glaube, man sei in solchen Dingen nicht einig. Aehnlich beschloß das Concilium Epaonense a. 517 can. 27: daß alle Provinzialen sich im Ritus nach dem der Metropolitankirche richten sollten. Diese Entwickelung währte bis zum Anfang des 7ten Jahrhunderts, und war da noch weit nicht abgeschlossen, als um diese Zeit die römische Liturgie in Gallien Eingang fand. Gregor der Große[1]) erwähnt noch: cum una sit fides, diversae sunt ecclesiarum consuetudines, et altera consuetudo missarum est in Romana ecclesia, altera in Galliarum ecclesiis tenetur. Bis dahin also bestand die gallische Liturgie ungebrochen. Indessen läßt sich doch nachweisen, daß die römische Liturgie schon vor Gregor nach Gallien gewirkt hat; schon das Sacramentar des Gelasius, das vor Gregor in Rom gebräuchliche Meßbuch, war nach Gallien gekommen; wir werden später

[1]) Epp. XI, 64.

hören, daß wir dasselbe nur in einer in Gallien gebrauchten, und für den dortigen Gebrauch eingerichteten Redaction besitzen. Bald nach Gregor kam denn auch das gregorianische Sacramentar nach Gallien. Aber der Gebrauch dieser römischen Liturgieen in Gallien ist zunächst ein beschränkter gewesen, theils insofern als man Anfangs nur an einzelnen Orten den Gottesdienst nach römischem Ritus einrichtete, theils insofern als man erst nur einige und nach und nach immer mehrere Partieen der gallischen Messe in die römische Gestalt umformte. So entsteht vom Anfange des 7ten Jahrhunderts ab eine dritte Entwickelung, in der successiven Umformung der gallischen Liturgie in den römischen Ritus bestehend, die bis zur Mitte des 8ten Jahrhunderts läuft. Von da an, unter Pipin und Carl dem Großen tritt die römische Liturgie mit Gesetzeskraft an die Stelle der gallischen, und die Geschichte der damaligen gallischen Liturgie bildet nur einen Theil der Geschichte der römischen Liturgie.

Für die Geschichte der erwähnten drei ersten Entwickelungsperioden der gallischen Liturgie sind wir nun nicht bloß auf die gelegentlichen Aeußerungen der gallischen Kirchenschriftsteller angewiesen, sondern wir haben im Unterschiede von den bisher von uns betrachteten abendländischen Landesliturgieen den großen Vortheil, daß wir aus der gallischen Kirche die liturgischen Bücher selbst besitzen, ja daß wir zunächst aus jeder der drei erwähnten Entwickelungsperioden ein oder mehrere Meßbücher haben, welche uns die Messe in der Gestalt zeigen, welche sie in der betreffenden Periode erlangt hat. Wir werfen zunächst einen Blick auf diese Meßbücher.

Als Erzeugniß und Document jener ersten Periode, da man von der absoluten Gleichförmigkeit zur Mannigfaltigkeit und Abwechselung in den Meßgebeten und Gesängen, aber ohne jede kirchenjahrsmäßige Bestimmtheit überging, haben wir das schon früher[1]) gelegentlich von uns erwähnte Meß-

[1]) Siehe Bd. I, 338.

büchlein anzusehen, welches Mone[1]) aus einem Reichenauer codex rescriptus herausgegeben hat. Die Handschrift ist am Anfang defect, aber so daß nur zwei Messen fehlen. Es ist also fast ein vollständiges Meßbuch. Die Messen sind in dem Bauernlatein der Rhonegegend abgefaßt, das Buch gehört also dieser Provinz an. Das Alter dieser Messen hat Mone in die Zeit des Irenäus zurückgesetzt, und dafür namentlich geltend gemacht, daß in den Gebeten dieser Messen auf Christenverfolgungen in einer Weise Rücksicht genommen werde, welche die Verfolgungen und das Märtyrerthum als gegenwärtig setze. Aber die Aeußerungen der Gebete sind vollkommen nicht bloß auf Verfolgung der Christen durch Heiden sondern sogar auf Verfolgungen der orthodoxen Christen durch Häretiker z. B. Arianer anwendlich, und nicht bloß letztere sondern auch erstere hat es in der Rhonegegend auch nach Irenäus, ja selbst nach Diocletian noch viele gegeben. Wir können daher nicht mit Piper[2]) ohne Weiteres auf die Mone'sche Zeitbestimmung eingehen, sondern müssen uns mit Kurtz[3]) andere Anhaltspunkte suchen. Da tritt uns nun zuvörderst der Umstand entgegen, daß die letzte der in dem Meßbuch enthaltenen Messen eine Messe auf den Tag des heiligen Germanus ist, der als Bischof von Auxerre um das Jahr 448 starb. Diese Messe ist zwar die letzte in dem Meßbuch, aber sie ist nicht etwa später nachgetragen, sondern mit den voraufgehenden in Einer Ordnung weggeschrieben. Aelter also als aus der Mitte des 5ten Jahrhunderts kann das Meßbuch wie es vorliegt nicht sein. Damit stimmen aber auch eine Reihe von inneren Gründen überein: In der Präfation der 7ten Messe geschieht der clericalen Grade bis zum Subdiacon herab und eines ausgebildeten Mönchswesens Erwähnung. Nicht bloß in der Messe auf den heiligen Germanus

[1]) Lateinische und griechische Messen aus dem 2ten bis 6ten Jahrhundert. Frankf. a. M. 1850.

[2]) Karls des Großen Kalendarium und Ostertafel. Berlin, 1858. S. 51.

[3]) Kirchengeschichte, I, 2, 345.

ist viel von den Verdiensten und der Fürbitte der heiligen Märtyrer die Rede, sondern auch nach der collectio post nomina der 4ten Messe sollen die Verdienste der Märtyrer und Heiligen uns vor der Strafe unserer Sünden bewahren und uns helfen; die Fürbitte für die Märtyrer ist bereits vollständig verschwunden gegen die Fürbitte der Märtyrer. Ausdrücklich wird das Sacrament für die Lebenden und Todten zu deren Heil und Seligkeit geopfert, wie die Gebete post nomina der 3ten, 4ten und 8ten Messe zeigen. Ueber die Lehre von der Sünde wird in völlig augustinischen Terminologieen geredet, z. B. in der Präfation der 4ten Messe: ex vitiatae naturae contacto, in der 2ten Contestation der 2ten Messe: primi hominis praejudicia und concupiscentiae stimulis, in der 1ten Contestation der 3ten Messe: culpa praevaricatione admissa, in der 1ten Contestation der 4ten Messe: libertas arbitrii. Nicht minder liegt die Trinitätslehre völlig ausgebildet vor, z. B. in der Collecte der 3ten Messe: consubstantialiter, in der Präfation der 4ten Messe: divisis personarum nominibus indivisa divinitate, in der 1ten Contestation der 3ten Messe: una eademque in sanctam trinitatem trium personarum substantiam coaeterna essent, und von der Person Christi in der 2ten Contestation der 2ten Messe: deus summus et homo perfectus. Ja, die Trinitätslehre kommt in einer Gestalt vor, die sie eben erst durch und seit Augustin gewonnen hat, es kommt der Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohne vor, in der 1ten Contestation der 3ten Messe heißt es: ex patre et filio mystica processione subsistens. Dazu kommt endlich, daß die Messe hier eben schon missa heißt. Nach dem Allen ist es unmöglich diese Sammlung von Messen im Ganzen oder Einzelnen vor die Mitte des 5ten Jahrhunderts zurückzudatiren, was namentlich nicht ausschließt, daß einzelne der Gebetsformulare ein viel höheres Alter haben können. Anderer Seits ist nun aber auch Folgendes zu erwägen: Von der Verwandlung der Elemente in das Sacrament wird in Ausdrücken wie panis mutatus, calix translatus geredet; wir kennen diese Ausdrücke seit Ambrosius

(oben S. 229) her, aber ſeit den Zeiten der monophyſitiſchen Streitigkeiten vermied man derartige Formeln je mehr und mehr [1]). Die Präfationen oder, wie ſie hier genannt werden, Conteſtationen dieſer Meſſen ſind zum Theil noch ganz von dem alterthümlichen Inhalt, wie wir ſie in den apoſtoliſchen Conſtitutionen kennen gelernt haben, nemlich Dankgebete für die Wohlthaten der Schöpfung. Ein anderer Theil derſelben nimmt zwar auch ſchon den Dank für die Wohlthaten der Erlöſung mit auf, aber dann ſo daß vorweg der Dank für die Wohlthaten der Schöpfung ausgeſprochen wird. Nur ſehr einzelne derſelben ſind bereits, wie die ſpäteren und jetzigen Präfationen, Dankgebete bloß für die Wohlthaten der Erlöſung. Schon bei Irenäus [2]), darnach auch bei den apoſtoliſchen Conſtitutionen fanden wir nach der Recitation der Einſetzungsworte die Epikleſe des heiligen Geiſtes als weſentlichen Beſtandtheil der Conſecration. Dieſe Epikleſe des heiligen Geiſtes haben nun dieſe Meſſen ganz in der Form, wie Irenäus und die apoſtoliſchen Conſtitutionen ſie haben, in dem nach ihnen hinter den Einſetzungsworten zu ſprechenden Gebete post Secreta oder post mysterium. Nun kennt freilich noch Cäſarius von Arles († 542) die Epikleſe des heiligen Geiſtes: antequam invocatione sancti numinis consecrentur, substantia illic est panis et vini [3]); ja ſelbſt Anſelm von Canterbury ſagt noch an einer Stelle [4]): Descendat, deus, super panem tibi sacrificandum plenitudo tuae benedictionis et sanctificatio tuae divinitatis; descendat etiam illa sancti spiritus tui invisibilis incomprehensibilisque majestas, sicut quondam in patrum hostias descendebat, qui et oblationes nostras corpus et sanguinem tuum efficiat. Aber anderer Seits iſt gewiß, daß die Epikleſe des heiligen Geiſtes aus den Meßbüchern auch der galliſchen Kirche ſeit dem 5ten Jahrhundert mehr und mehr verſchwand. Schon das galliſche

[1]) Vgl. Münſcher's Dogmengeſch. ed. D. v. Köln. I, 496 ff.
[2]) Siehe Bd. I, 335.
[3]) Hom. 7.
[4]) Orat. 29.

Meßbuch, welches nach dem Moneschen das älteste ist, das sogenannte Missale Gothicum, hat sie nur noch in einigen wenigen seiner Messen, und zwar in abgeschwächter Gestalt. Das darnach älteste Meßbuch, das sogenannte Missale Gallicanum vetus, hat sie nur noch in Einer seiner Messen. Damit verbindet sich aber noch ein Anderes: wie wir wissen, hatte die Epiklese des heiligen Geistes auch die Bedeutung, daß der heilige Geist angerufen wurde, den Genießenden das Sacrament zu segnen. Als nun das Abendmahl je mehr und mehr als Opferhandlung angesehen wurde, fiel natürlich weniger Gewicht auf die Nießung, und so kam die Epiklese des heiligen Geistes auch aus diesem Grunde mehr und mehr in Abgang. In unserem Meßbuche dagegen werden der Genuß und folgeweise das Fürgebet für die Genießenden auf's Stärkste betont. Und damit hängt denn ein noch Weiteres zusammen: in unseren Messen wird gebetet, daß der heilige Geist das Sacrament den Genießenden pura, legitima, vera eucharistia sein lassen möge; in späteren Messen würde es statt eucharistia vielmehr hostia geheißen haben. Nach dem Allen können wir die Entstehungszeit dieser Messen wieder nicht füglich unter die Mitte des 5ten Jahrhunderts herabsetzen. Dabei will nun aber endlich auch noch die liturgische Beschaffenheit dieser Messen ins Auge gefaßt sein. Wir wissen, daß in der Mitte des 5ten Jahrhunderts Mamercus, Musäus u. s. w. anfingen, der Messe kirchenjahrsmäßige Bestimmtheit zu geben. Dem entspricht nun unser Meßbuch erst in so fern, als seine letzte Messe allein bestimmt auf das Fest des heiligen Germanus eingerichtet ist. Alle seine anderen zehn Messen entbehren der kirchenjahrsmäßigen Bestimmtheit völlig; sie sind ganz allgemeinen Inhalts, und könnten an jedem gottesdienstlichen Tage alle nach beliebiger Auswahl gebraucht werden. Hieraus ergiebt sich die geschichtliche Stellung des Meßbuchs: es repräsentirt uns den Moment der Entwickelung, in welchem die Variirung der gottesdienstlichen Formen zur Auswahl ihr Ziel erreicht hatte, und eben überging in die Variirung nach Maaßgabe des Kirchenjahrs.

Daher ist es denn wohl möglich, daß dies Meßbuch noch später gebraucht sein mag in Gegenden, in welche die neuere concretere Gestalt der Messe noch keinen Eingang gefunden hatte, aber die von ihm repräsentirte Entwickelungsstufe ist immerhin die des Jahres 450.

Das nächstälteste gallische Missale, wenigstens was den Inhalt betrifft, ist das sogenannte Missale Gothicum. Es ist aus einem erst dem Petavius, dann der Königin Christine von Schweden gehörigen, im 9ten Jahrhundert geschriebenen Codex bei Muratori[1]) abgedruckt. Es ist fast vollständig, das ganze Kirchenjahr nach seiner damaligen Ausbildung umfassend; nur am Anfange und am Ende fehlt Weniges. Der Cardinal Bona hat diesem Meßbuch das westgothische Gallien als Vaterland angewiesen, in der irrigen Meinung, daß die in ihm enthaltene Messe der spanischen zur Zeit Isidors entspräche, und daher ist es Gothicum genannt worden. Wir lassen ihm diesen einmal üblich gewordenen Namen, müssen aber jene Annahme mit Mone[2]) als durchaus irrig bezeichnen: wir finden hier nur dieselbe Messe der Form nach wieder, welche das Monesche Meßbuch uns zeigt, also die gallische. Auch hat es mit diesem einzelne Gebetsformulare ganz oder halb gemein. Das Alter seiner Geltung und die Zeit seiner Entstehung lassen sich unschwer mit genügender Sicherheit bestimmen: Es ist darin, und zwar nicht als Nachtrag oder Einschiebsel sondern im Contexte, eine Messe auf den Tag des heiligen Leodegar enthalten, der im J. 687 starb, so daß also das Meßbuch als Ganzes älter nicht sein kann. Anderer Seits finden sich darin noch keine Spuren von Einwirkung der römischen Liturgie. Nur Zweierlei könnte man hieher rechnen: das Gebet Post Sanctus für die Messen der Tage der Rogationen[3]) ist sichtlich dem Gebete Hanc igitur oblationem im römischen Canon nachgebildet; aber es

[1]) Opp. XIII, 3, 199 ff.
[2]) A. a. O. S. 1.
[3]) A. a. O. S. 364.

ist nun damit auch eben ganz in gallische Form gegossen, das Gallische hat sich hier das Römische angeeignet und assimilirt, nicht umgekehrt. Sodann giebt der unvollständige Schluß des Missale den Anfang einer Messe, die es überschreibt: Missa quotidiana Romensis. Aber es ist die Frage, ob hier Romensis so viel heißen soll als Romana. Zwar ist diese Messe die einzige Quotidiana, welche das Meßbuch enthält, und man könnte sich denken, daß dasselbe diese Messe aus Mangel an einer solchen aus dem römischen Missale entlehnt hätte. Auch kommt dieselbe Messe mit derselben Ueberschrift auch in dem später zu betrachtenden, schon ganz römisch gefärbten Sacramentarium Gallicanum vor. Endlich hat die Quotidiana des römischen Sacramentars wirklich viel Uebereinstimmendes mit dieser Romensis. Gleichwohl ist mir nicht erinnerlich, je in dem Latein jener Zeit die Form Romensis gefunden zu haben, und man könnte meinen, daß das monasterium Reomense, nach dem Fluß Reome genannt, verstanden sei[1]). Wie hoch man aber auch diese Spuren römischen Einflusses auf unser Meßbuch anschlagen möge, so sind sie jedenfalls die einzigen; im Uebrigen ist Alles ächt gallisch. Daher repräsentirt uns dies Meßbuch die höchste Stufe, welche die gallische Liturgie in ihrer reinen Entwickelung ohne römische Einflüsse erreichte. Und wenn gleich es so erst am Ende des 7ten Jahrhunderts zusammengestellt sein kann, auch noch am Ende des 8ten Jahrhunderts gebraucht sein mag an Orten, zu denen die römische Messe noch nicht hindurchgedrungen war, so entspricht es doch in sachlicher Beziehung dem Anfange des 7ten Jahrhunderts, als zu welcher Zeit die römischen Einwirkungen begannen. Damit stimmt denn auch anderweit der Inhalt desselben genau überein: es bestimmt die Messe durchweg nach dem Kirchenjahr, so weit Letzteres überhaupt schon Bestimmtheit hat; aber sein Kirchenjahr steht eben noch ungefähr auf der Stufe, auf welcher wir das spanische zur Zeit Isidor's gefunden haben, d. h.

[1]) Piper a. a. O. S. 64.

es giebt nur für die Feste des Herrn und der Heiligen und einige Sonntage bestimmte Messen, für die ganze Trinitatiszeit aber und die zwischenliegenden Sonntage der Festhälfte des Kirchenjahrs nur eine Anzahl allgemein gehaltener Messen, sogenannter dominicales, zur beliebigen Auswahl. So haben wir an diesem Meßbuch ein Document der von uns gesetzten zweiten Entwickelungsperiode.

Die dritte Entwickelungsperiode, des successiven Umformens der gallischen Messe nach der römischen, wird uns durch drei Meßbücher bezeugt: das Missale Gallicanum vetus, das Missale Francorum, und das Sacramentarium Gallicanum. — Das Missale Gallicanum vetus ist aus einem Pfälzer Codex der vaticanischen Bibliothek bei Muratori[1]) abgedruckt. Es hat am Anfang und Ende und an mehreren Stellen der Mitte große Lücken. Die Handschrift scheint aus dem 9ten Jahrhundert zu sein. Schwieriger ist die Bestimmung seiner Entstehungszeit. Wenn in den langen Charfreitagsgebeten pro universis ordinibus erst für die christianissimos reges und dann für das imperium Romanum, und abermal in den gleichartigen Gebeten der Ostervigilie für das regum nostrorum exercitus gebetet wird, so giebt das gar keinen historischen Anhalt, denn so konnten die Romanen bei ihren Sympathieen für das römische Reich unter arianischen Königen beten, indem sie unter den christianissimis regibus dann nicht ihre sondern ausländische katholische Könige verstanden; so konnten die katholischen Franken unter den merovingischen Königen beten, da nach ihrer Anschauung ihre Könige principes im imperium Romanum waren; so konnten endlich die Franken unter den mit der römischen Kaiserwürde bekleideten Karolingern beten, indem ihnen der Begriff des imperator Romanus doch noch ein anderer und weiterer als der des rex war. Andere historische Momente kommen in dem Meßbuch nicht vor, da gerade die Partieen desselben defect sind, in denen die Messen für die Heiligentage haben verzeichnet sein

[1]) A. a. O. S. 499 ff.

müssen. Wir sind also an den liturgischen Character des Meßbuchs gewiesen. Da ergiebt sich denn auf den ersten Blick, daß dasselbe eine jüngere Entwickelungsstufe als das Missale Gothicum bezeichnet. Obgleich es mit letzterem viele Gebete und halbe Messen gemein hat, zeigt es doch eine jüngere Physiognomie: die Epikiese des heiligen Geistes kommt nur noch Ein einziges Mal [1]) vor, während das Missale Gothicum sie noch ein halb dutzend Male hat. Und die Gestaltung des Kirchenjahrs zeigt sich weiter vorgeschritten: das Meßbuch giebt bereits zwei Messen für die Adventszeit, bestimmte Messen für die Sonntage nach Ostern und den Sonntag Rogate, und Aehnliches würden wir jedenfalls auch in der Quadragesima finden, wenn nicht dieser Theil des Missale fehlte. Wir finden hier also die Anfänge der kirchenjahrsmäßigen Bestimmung der Sonntage wenigstens der Festhälfte. Dazu kommen nun die den bisherigen Meßbüchern fremden, hier aber luculenten Einwirkungen des römischen Ritus. Da ist aber wieder der Grad dieser Einwirkungen zu beachten. Es steht damit so: In den beiden ersten Abtheilungen des Gottesdienstes, nemlich der der Lectionen und dem Offertorium halten alle Messen dieses Meßbuchs noch die gallische Form unverändert fest, die römischen Einwirkungen zeigen sich nur an der dritten Abtheilung, dem eigentlichen Abendmahlsact. Da aber wieder bei einigen Messen mehr als bei den anderen. Einige Messen behalten auch hier den gallischen Typus ganz bei, so daß sie völlig gallisch sind; so die Messe auf den heiligen Germanus. In anderen wird der römische Canon benutzt, aber so daß das Römische in gallische Form gegossen wird: so gebraucht die erste Adventsmesse als ihr Gebet post Sanctus das Gebet des römischen Canon Hanc igitur oblationem; und in der zweiten Adventsmesse wird Alles, was der römische Canon zwischen Sanctus und Einsetzungsworten giebt, extractiv in Ein Gebet von der Form des gallischen Post Sanctus zusammengefaßt. Hier zeigt sich also nur erst eine

[1]) A. a. O. S. 504.

weitere Anwendung Dessen, was wir seinen Anfängen nach auch schon im Missale Gothicum fanden. Endlich aber wird in anderen Messen das römische Ritual auch so verwendet, daß im Abendmahlsact von der Präfation bis zum Vater unser Alles stricte nach dem römischen Canon verläuft, und nur die Austheilung und was darauf folgt sich wieder gallisch gestaltet. Nach dem Allen mag dies Meßbuch immerhin wie noch im 9ten Jahrhundert abgeschrieben so auch noch im 9ten Jahrhundert an Orten gebraucht sein, wo der römische Ritus noch nicht durchgedrungen war; aber seine Entstehungszeit ist die des beginnenden Eindringens römischer Formen, also etwa die Mitte des 7ten Jahrhunderts. — Das Missale Francorum ist aus einem erst dem Petavius, dann der Königin Christine von Schweden gehörigen Codex bei Muratori [1]) abgedruckt. Es ist nur ein Bruchstück, vorn und hinten defect, giebt außer Weihungsformularen nur ein paar Heiligenmessen, Messen pro rege, Quotidianae und den römischen Canon, so daß sich für die Entwickelung des Kirchenjahrs Nichts aus ihm entnehmen läßt. Seinen Namen hat es daher, daß in seiner Messe pro rege und an anderen Stellen pro Regni Francorum nomine, pro Francorum principatu, pro principibus Francorum, pro salute et incolumitate Regni Francorum gebetet wird. Wenn aber Morinus daraus gefolgert hat, daß der Codex aus der Zeit zwischen 511 und 560 stammen müsse, so ist das viel zu hoch gegriffen. So konnte man in Gallien noch durch das ganze 8te Jahrhundert beten. Und dahin oder wenigstens an das Ende des 7ten Jahrhunderts werden wir durch innere Gründe gewiesen. Erstlich enthält das Meßbuch vier missae quotidianae, während das Missale Gothicum deren erst Eine hatte. Zweitens zeigen uns die Messen desselben, so wenige ihrer auch sind, doch schon viel durchgreifendere Einwirkungen des römischen Ritus: Nur noch die erste Abtheilung der Messe, die der Lectionen, hält in diesen Messen die gallischen Formen ganz fest; das Offertorium bildet sich

[1]) A. a. O. S. 439 ff.

in die römische Form schon in so fern über, als die Namen Derer, welche opfern und für welche geopfert wird, nicht mehr hier im Offertorium sondern nach der Consecration genannt werden, und folgeweise die Schlußcollecte des Offertoriums hier nicht mehr nach gallischer Weise Post nomina sondern nach römischer Super oblata heißt; endlich ist für den Abendmahlsact der gregorianisch römische Canon bereits so wörtlich und vollständig receipirt, daß nur noch bei der Austheilung und dem was darauf folgt Gallisches hervortritt. Also bezeichnet uns dieses Meßbuch die mittlere Stufe zwischen dem Missale Gallicanum vetus und dem gleich zu betrachtenden. — Das Sacramentarium Gallicanum endlich ist aus einem Codex des Klosters Bobbio, dessen Alter in das 8te Jahrhundert gesetzt wird, erst von Mabillon bekannt gemacht, dann bei Muratori abgedruckt[1]). Das Meßbuch, von Luxeuil nach Bobbio gekommen, ist vollständig, ohne Lücken. Für sein Alter giebt es historische Momente nicht an: die jüngsten Heiligen, die darin erwähnt sind, sind Genoveva († 512), und der König Sigismund von Burgund († 524). Aber der liturgische Inhalt giebt Anhaltspunkte die Fülle. Das Kirchenjahr zeigt sich nach der einen Seite hin zwar weniger entwickelt als die beiden vorigen Meßbücher: es erscheinen im Ganzen nicht viele Heiligenmessen, und es hat keine besonderen Messen für die Sonntage nach Ostern. Aber in den weithin meisten Partieen zeigt es sich entwickelter als die beiden vorigen Meßbücher: es hat für den Advent drei sonntägliche und eine tägliche Messe; es hat eine Reihe von Messen für die Quadragesima; es hat eine besondere Messe für einen Confessor; es hat eine große Zahl von missae dominicales und quotidianae. Auch sonst zeigt sich Neues: es kommen uns hier zuerst Votivmessen vor, außerdem missae pro aegrotis, pro iter agentibus, in domo cujuslibet, pro defunctis; das Alles gehört späterer Entwickelung an. Dazu kommt der Grad römischer Einwirkungen: Alle Messen dieses Meßbuchs gestalten den Abendmahlsact von der

[1]) A. a. O. S. 612 ff.

Präfation (die hier allerdings noch mit galliſchem Namen Conteſtation genannt wird) an bis zur Poſtcommunion ganz nach dem römiſchen Canon. Außerdem iſt in ſehr vielen auch das Offertorium römiſch geſtaltet, während allerdings in anderen noch die galliſche Form des Offertorium behalten iſt. Und in dem ſonſt noch galliſch geformten Theil der Lectionen finden wir das Gloria in excelsis et in terra mit zugehöriger Collecte und in dieſem vielleicht ein römiſches Stück. Hiernach werden wir nicht irren, wenn wir dieſes Sacramentar in die Mitte des 8ten Jahrhunderts ſetzen, und in ihm das letzte Glied in der Entwickelung der galliſchen Liturgie vor deren Verdrängung durch die römiſche erblicken.

Alle dieſe vorbeſchriebenen Meßbücher — und dasſelbe gilt von den ſpäter zu beſprechenden römiſchen Sacramentarien — geben nun aber nur die variablen Meßgebete. Sie geben erſtlich nicht die Beſchreibung, wie der Meſſe leſende Prieſter ſammt ſeinem Miniſter ſich dabei mit Procediren, Kreuzen, Knieen u. ſ. w. zu haben hat. Dies beruhte in der Zeit, von der wir hier reden, noch auf Praxis. Die römiſche Kirche verzeichnete dieſe Vorſchriften, rubricae genannt, ſpäter in eigne Büchlein, die ſie ordo missae nannte. Solche ordines missae haben wir aus der galliſchen Kirche nicht; wir müſſen uns dies Actuelle theils aus Andeutungen in jenen Meßgebeten theils aus Aeußerungen in den Schriften der kirchlichen Autoren zuſammen ſuchen, ſo gut es geht. Zweitens geben jene Meßbücher nicht die von den Sängern oder der Gemeinde in der Meſſe zu ſingenden Pſalmen, Reſponſorien, Antiphonen, Salutationen, Hymnen u. ſ. w. Dies war, da es kirchenjahrsmäßig beſtimmt war, allerdings ſchriftlich verzeichnet, aber in beſonderen Büchern, den Antiphonarien. Leider beſitzen wir kein Antiphonarium der galliſchen Kirche aus der Zeit vor der Herrſchaft der römiſchen Meſſe, ein ſehr empfindlicher Mangel. Endlich geben jene Meßbücher meiſtens auch die Lectionen nicht mit; nur das Sacramentarium Gallicanum giebt ſie. Sonſt hatte man auch hierfür beſondere Bücher, lectionaria oder comites genannt. Dergleichen haben wir nun wieder

aus der Zeit der gallischen Kirche, die wir jetzt betrachten, eine ganze Reihe. Diesen Lectionarien schließen sich aber, was die Entwickelung des Kirchenjahrs betrifft, auch die Kalendarien an. Auf diese Urkunden der successiven Ausbildung des Kirchenjahrs in der gallischen Kirche werden wir also auch noch vor Weiterem einen Blick werfen müssen. Wir übergehen dabei für jetzt die Concilienbeschlüsse und was in Schriften der kirchlichen Autoren vorkommt, und verzeichnen nur die einschlagenden eigentlichen Documente.

Aus der ersten von uns angenommenen Periode, die bis zur Mitte des 5ten Jahrhunderts läuft, giebt es selbstverständlich keine Lectionarien, aber Ein Kalendarium, das des Polemius Silvius vom J. 448[1]). Aus der zweiten bis 600 laufenden Periode ist erstens das erwähnte Missale Gothicum zu nennen, welches auch nach dieser Seite hin als Quelle dient, sofern es zwar weder die Lectionen noch die Monatstage der Feste verzeichnet, aber doch die zu feiernden Feste selbst aufzählt. Außerdem theilt uns Gregor von Tours eine Verordnung des Perpetuus, von 461 bis 491 Bischofs von Tours, über die Feier der Vigilien und der Fasten mit, welche zugleich ein Verzeichniß der Feste enthält[2]). Aus der dritten Periode vom Anfange des 7ten bis Mitte des 8ten Jahrhunderts haben wir: 1) das defecte (es geht nur bis August) Kalendarium von Corbie, aus dem Ende des 7ten Jahrhunderts, aus einer Pariser Handschrift von Martene[3]) herausgegeben und von Piper revidirt[4]); 2) das die prophetischen, epistolischen und evangelischen Lectionen verzeichnende Lectionarium von Luxeuil, herausgegeben aus einer Handschrift dieses Klosters von Mabillon[5]), und erläu-

[1]) Abgedruckt von den Bollandisten Act. Sanctt. Jun. T. VII. p. 178. Man vgl. übrigens über dieses und die weiter zu nennenden Kalendarien Piper's zuvor citirte treffliche Schrift S. 54 ff.

[2]) Hist. Francor. X, 31.

[3]) Thes. nov. anecd. T. III, 1591—1594.

[4]) A. a. O. S. 60 ff.

[5]) De liturg. Gallic. II, 106 ff.

tert von Ranke[1]), von Beiden in das 7te Jahrhundert gesetzt. Es hat am Anfang und in der Gegend der Quadragesima Lücken. Außerdem kommen hier 3) und 4) das Missale Gallicanum vetus und das Missale Francorum, sofern sie wenigstens Feste benennen, so wie 5) das Sacramentarium Gallicanum in Betracht, da es nebst den Festen auch deren Lectionen verzeichnet.

Zu diesen eigentlichen Documenten haben wir nun hinzuzunehmen, was Concilienbeschlüsse, Bußordnungen, Privatschriften u. s. w. uns an die Hand geben, und damit eine Darstellung der Geschichte des Gottesdienstes in der gallischen Kirche nach den drei von uns gesetzten Perioden zu versuchen.

a. Bis 450.

In der zweiten unserer Perioden ist es bereits in der gallischen Kirche üblich, das Kirchenjahr mit Weihnacht anheben zu lassen: die erwähnte Verordnung des Perpetuus aus der 2ten Hälfte des 5ten Jahrhunderts fängt die Zählung der Jahresfeste mit Weihnacht an. Aus der ersten Periode aber liegt uns noch kein Zeugniß vor, daß man die alterthümliche Berechnung des Kirchenjahrs von Ostern ab verlassen hätte. Wir fangen also die Darstellung desselben mit Ostern an, dem nach alter Weise die Quadragesima voranging.

Daß die gallische Kirche im Anfange des 5ten Jahrhunderts die Quadragesimalfasten hielt, erfahren wir vom Johannes Cassianus († um 432). Er weiß noch, daß dies Institut nicht apostolischen Ursprungs, nicht von jeher in der Kirche gewesen ist, aber mönchisch genug ist seine Meinung, die Kirche der ersten Zeiten habe keine abgegrenzten Fastenwochen gehabt, weil sie das ganze Jahr hindurch gefastet hätte[2]). Ein andere Frage aber ist die, ob die gallische Kirche allgemein die Quadragesima so hielt, wie Cassian es in folgender Stelle beschreibt:

---

[1]) Krit. Zusammenstellung der neuen Pericopenkreise S. 1—38, vgl. Piper a. a. O. S. 67 ff.

[2]) Collat. XXI, 30.

lege mosaica universo populo generalis est promulgatio praeceptio: decimas tuas et primitias offeres domino deo tuo. Itaque qui substantiarum omniumque fructuum decimas offerre praecipimus, multo magis necesse est, ut ipsius quoque conversationis nostrae et humani usus operumque nostrorum decimas offeramus, quae profecto in supputatione quadragesimae evidenter implentur. Omnium enim dierum numerus, quibus revolutus in orbem annus includitur, triginta sex semis dierum numero decimatur. In septem vero hebdomadibus, si dies dominici et sabbata subtrahantur, quinque et triginta supersunt dies jejuniis deputati, sed adjecta illa Vigiliarum die, qua usque in gallorum cantum illucente dominica jejunium sabbati protelatur, non solum sex et triginta dierum numerus adimpletur, verum etiam pro decimis quinque dierum, qui residui videbantur, si illud quod superest adjectum nobis spatium computetur, plenitudini totius summae omnino non deerit[1]). Es ist dies die orientalische Fastensitte: man fastete sieben Wochen lang, die große Woche eingeschlossen, also vom Sonntage Quinquagesimä ab, aber so daß außer an den Sonntagen auch an den Sonnabenden, mit alleiniger Ausnahme des Osterſabbaths, nicht gefastet wurde, wobei man denn nicht vierzig, sondern nur sechs und dreißig Fasttage hatte. Daß nun diese Sitte in dem Kloster des im Orient persönlich bekannten und dem Orient auch theologisch so verwandten Cassianus, daß sie überhaupt in Marseille und der Rhonegegend, wo wir auch sonst manche orientalische Spur finden, bestand, kann nicht überraschen; ob aber dieselbe Sitte durch ganz Gallien bestand, muß dahingestellt bleiben. Uebrigens hat der Gedanke Cassian's, das 36tägige Fasten als einen von der Zeit zu entrichtenden Zehnten aufzufassen, viel Beifall gefunden und nicht unwesentlich auf die Gestaltung der Quadragesima eingewirkt; wir haben ihn schon bei Isidorus Hispalensis wiedergefunden, und werden ihn noch weiter wiederfinden. Aus jenen Worten Cassian's ersehen wir zu-

[1]) Ibid. XXI, 25. Vgl. oben S. 260.

gleich, daß man auch in der galliſchen Kirche den Oſterſabbath nach alter Weiſe als Faſttag, mit Vigilie, bis an den Hahnenſchrei beging. Hinſichtlich der Oſterfeier hatte ſich die galliſche Kirche ſchon vor dem Concil von Nicäa nicäniſch verhalten: ſchon das Concil zu Arles v. J. 314 verordnet in ſeinem erſten Canon: ut uno die et uno tempore per omnem orbem a nobis observetur. Daß und wie die galliſche Kirche ſich auch ihrer Seits in die zwiſchen der ägyptiſchen und römiſchen Kirche ſchwebenden Controverſen über die Oſterberechnung einließ, übergehen wir als zu unſerer Aufgabe nicht gehörig. Merkwürdig iſt, daß das Kalendarium des Polemius Sylvius den Tag der Auferſtehung Jeſu feſt auf den 27ten März anſetzt, und folgeweiſe den Tag der Kreuzigung auf den 25ten März. Wir werden auch ſpäter noch finden, daß galliſche Kalendarien die Auferſtehung als feſt auf dieſes Datum ſetzen, und daneben Oſtern als bewegliches Feſt aufführen. Ueber die Feier der Quinquageſima und der Tage der Himmelfahrt und Pfingſten liegen beſondere Zeugniſſe aus der galliſchen Kirche dieſer Zeit nicht vor. Dagegen ſpricht Sulpicius Severus († 410) ganz beſtimmt aus, Chriſtus ſei am 25ten December geboren[1]). Schon hieraus würden wir ſchließen müſſen, daß die galliſche Kirche damals das Weihnachtsfeſt feierte, wenn nicht noch zum Ueberfluß Caſſian uns bemerkte, die abendländiſchen Kirchen feierten Geburt und Taufe Chriſti an zwei verſchiedenen Tagen, während man in Aegypten beide Facta am Epiphaniastage begehe[2]). Nicht minder ſicher iſt die Feier des Epiphaniasfeſtes in der damaligen galliſchen Kirche: Ammianus Marcellinus erzählt[3]) vom Kaiſer Julian, derſelbe ſei am Epiphaniasfeſte im J. 360 zu Vienne in die chriſtliche Kirche gegangen und habe daſelbſt gebetet, um ſeine Soldaten glauben zu machen, daß er Chriſt ſei; und wie Caſſian ein von Weihnacht verſchiedenes Epiphaniasfeſt kennt, haben wir eben geſehen.

[1]) Hist. sacr. II, 39.
[2]) Collat. X, 2.
[3]) XXI, 2.

Um zu sehen, wie weit über die von Augustin hingestellten Cautelen hinaus schon im Anfange des 5ten Jahrhunderts die gallische Kirche sich in die Vorstellungen von der Kraft der Fürbitte und des Schutzes und der mittlerischen Stellung der Heiligen verloren hatte, braucht man nur des Sulpicius Severus Lebensbeschreibung des heiligen Martin von Tours und die Briefe desselben über den Tod dieses Heiligen zu lesen. Er tröstet sich da, daß der heilige Martin vom Himmel herab, wohin er gegangen sei, ihn und seine Leser sehe und beschütze, ja daß derselbe persönlich mit seinem Segen ihnen gegenwärtig sein werde; er spricht von der Hoffnung ewigen Lebens, der einzigen in diesem elenden Leben, und sagt: spes tamen superest, ut quod per nos obtinere non possumus, saltem pro nobis orante Martino mereamur[1]). Auch die Verehrung der Gebeine und anderen Reliquien der Märtyrer sehen wir aus der Lebensbeschreibung des Sulpicius Severus bereits zur Zeit des Martinus von Tours († 397) völlig ausgebildet. So war es denn natürlich, daß nicht bloß den Gebeinen der Märtyrer Memorien gebaut, sondern daß ihnen auch Kirchen geweiht wurden: Sulpicius Severus erwähnt öfter solcher Märtyrerkirchen[2]); und nicht minder, daß ihnen Festtage gefeiert wurden. Besonders erwähnt werden uns aus dieser Zeit der Tag des Martin von Tours und der des Germanus, Bischofs von Auxerre († 448). Der Todestag des Martinus wurde am 11ten November gefeiert. Dazu kam später noch ein zweites mehr örtliches Martinsfest: Perpetuus, der fünfte Bischof von Tours nach dem Martinus, ließ nämlich über dem Grabe des Letzteren im J. 460 eine prächtige Kirche erbauen; und seitdem feierte man die Kirchweihe dieser Kirche, die Translocation der Gebeine des Martinus dahin, und das Gedächtniß der Bischofsweihe des Martinus am 4. Juli jeden Jahres[3]). Der Tag des Germanus (31. Juli) ist der einzige

[1]) Ep. II et III de obit. Mart.
[2]) Z. B. Hist. sacr. II, 54.
[3]) Greg. Turon. hist. Francor. II, 14.

Tag, auf welchen die in diesen Zeitraum gehörenden Monesschen Messen bereits eine besondere Messe haben. Außerdem erwähnt das Kalendarium des Polemius Sylvius der Tage des Stephanus (26. Decbr.), Vincentius (22. Januar), Maccabäer (1. August), Laurentius (10. August), Hippolytus (12. August). Auch den Tag Peter und Paul nennt dies Kalendarium; wenn es aber denselben auf den 22ten statt auf den 29ten Juli setzt, so muß das eine Irrung, eine Verwechselung mit Petri Stuhlfeier sein. Da endlich Sulpicius Severus[1]) die Geschichte der Auffindung des Kreuzes Christi durch die Helena mit voller Gläubigkeit erzählt, so möchten wir daraus auf eine Feier des Festes Kreuzeserfindung in der gallischen Kirche jener Zeit um so eher schließen, als wir bald nachher dieses Festes in jener Kirche wirklich unzweideutig erwähnt finden.

Ein Mehreres geben unsere Quellen über die Gestalt des Kirchenjahrs der gallischen Kirche im Anfange des 5ten Jahrhunderts nicht; aber auch dies Wenige genügt uns zu beweisen, daß dasselbe hinter der Entwickelung des africanischen Kirchenjahrs um dieselbe Zeit nicht zurückstand, und daß bei der Entwickelung jenes keine anderen Principien als bei der Entwickelung dieses (s. oben S. 175) wirksam gewesen sind. Wir stellen nun auch zusammen, was unsere Quellen über die kirchliche Gestaltung der Woche bieten.

Wenn Gennadius[2]) sagt: Quotidie eucharistiae communionem accipere nec laudo nec vitupero; omnibus tamen dominicis diebus communicandum suadeo et hortor, so zeigt er uns, daß zu seiner Zeit die tägliche Messe bereits selbstverständlich war, daß gleichwohl der Sonntag ausgezeichnet wurde, und daß die Theilnahme der Gemeinde am Gottesdienste sich meist auf den Sonntag concentrirte. Außerdem hatte die gallische Kirche damals noch die alten Stationstage, denn wir werden dieselben noch in der folgenden Periode

[1]) Hist. sacr. II, 49.
[2]) De dogm. eccles. c. 23.

finden. Den Sonnabend hielt man, wenigſtens in der Gegend von Marſeille, im Unterſchiede von der römiſchen Kirche nicht als Faſttag, wie die obigen Aeußerungen des Caſſianus über die Quadrageſima beweiſen. Außerdem hielt man auch außerhalb der Klöſter die Horen, und wenigſtens in den biſchöflichen Kirchen die Frühmetten: Gregor von Tours erwähnt derſelben gelegentlich eines Vorfalls, den er vom Sidonius Apollinaris erzählt [1]).

Der Beſchreibung der Form des Gottesdienſtes, welcher ſchon bei Sulpicius Severus [2]) Meſſe heißt, ſchicken wir voraus, was in principieller Hinſicht zu bemerken iſt. Daß im Abendmahl des Herrn Fleiſch und Blut ſei, ſtand der galliſchen Kirche jener Zeit ganz feſt. De veritate carnis et sanguinis non relictus est ambigendi locus, ſagt Hilarius von Poitiers [3]), und an einer andern Stelle [4]): si enim vere verbum caro factum est, et vere nos verbum carnem cibo dominico sumimus — naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumsit, et naturam nobis carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit. In welcher Weiſe man ſich die ſacramentliche Union dachte, haben wir ſchon oben aus den von den Moneſchen Meſſen gebrauchten Ausdrücken geſehen: man dachte ſie als eine mutatio, conversio, translatio, transformatio der materia terrestris in die materia coelestis, als eine perfusio der erſteren von der letzteren. Da man nun zugleich in der Opfertheorie weit genug vorgeſchritten war, um den ganzen Gottesdienſt als ein von den Menſchen Gotte zu bringendes Opfer zu faſſen, ſo ergab ſich von ſelbſt, daß als der hauptſächlichſte unter den darzubringenden Opfergegenſtänden des Herrn Leib und Blut erſcheinen mußte. So finden ſich denn allerdings noch Anklänge an die alten richtigen Vorſtellungen: in den Moneſchen Meſſen heißen die Elemente

[1]) Histor. Francor. II, 23.
[2]) Dialog. II, 1.
[3]) De trinit. VIII, 14.
[4]) Ibid. VIII, 13.

noch hin und wieder, ſelbſt noch in den Conſecrationsgebeten creaturae; es wird da noch zwiſchen dem was die Chriſten opfern, und zwiſchen dem was durch die Conſecration aus dieſen Opfergaben wird, unterſchieden, wenn es in einem zum Offertorium gehörigen Gebete heißt: haec oblatio, in Christi corpore et cruore conversa, proficiat defunctis etc. Auch wird noch großes Gewicht auf den Genuß gelegt: wir haben geſehen, daß noch Gennadius wenigſtens ſonntäglichen Genuß verlangt; und in den Moneſchen Meſſen wird ganz regelmäßig für die Genießenden gebetet. Aber daneben ſteht doch ſchon ganz feſt, daß des Herrn Leib und Blut geopfert wird: filii tui dilectissimi corpus sacramus et sanguinem, heißt es in den Moneſchen Meſſen. Daher ſind denn auch die Vorſtellungen von der ſühnenden und ſatisfactoriſchen Wirkung dieſes Opfers an den Todten wie an den Lebendigen bereits völlig ausgebildet: proficiat defunctis ad requiem, fiat offerentibus ad mercedem, maneat sumentibus ad salutem, heißt es in den Moneſchen Meſſen von der oblatio in Christi corpore et cruore conversa. Natürlich entſpricht dem auch der Amtsbegriff: der Geiſtliche iſt sacerdos, und ſein sacerdotium beſteht darin, daß er intercessor, daß er Opferer iſt, und er kann opfern vermöge ſeiner ihm durch die Conſecration gewordenen Amtsgewalt; ſchon das Concil zu Arles v. J. 314 verbietet den Diaconen das Gottesdienſt halten, weil derſelbe ein offerre ſei, und ſagt im 15ten Canon: de diaconibus, quos cognovimus multis locis offerre, placuit minime fieri debere.

Die disciplina arcani finden wir auf dem Punkte, auf welchem ſie zu Auguſtins Zeit in der africaniſchen Kirche ſtand. Noch gab es die auszuſchließenden Klaſſen, und zwar nicht bloß Katechumenen ſondern auch Energumenen: Sulpicius Severus erwähnt der Letzteren noch in den Geſchichten vom heiligen Martin von Tours[1]). Und zwar wurde die Scheidung dieſer Klaſſen von den fideles noch ſo ſtrenge auf-

[1]) Dialog. III, 6.

recht erhalten, daß noch das Concil zu Oranges v. J. 441 in seinem 20ten Canon verordnet: Wenn in einem Privathause feierliche Gebete angestellt werden, und am Schlusse derselben der Segen ertheilt wird, so soll man bei dem letzteren keine Katechumenen zugegen bleiben, sondern solche vor dem Segen abtreten lassen, und sie nachher besonders signiren und benediciren. Darnach müssen wir schließen, daß man damals diese Klassen auch im öffentlichen Gottesdienste noch nach der Predigt entließ. Dagegen ist von einer Geheimhaltung Dessen, was in der missa fidelium geschah, natürlich nicht mehr die Rede: die gallischen Kirchenschriftsteller dieser Zeit reden von Allem ohne Rückhalt. Wir werden daher die gallische Messe dieser Periode noch als eine zweitheilige, in die missa catechumenorum und die missa fidelium geschiedene betrachten können.

Ueber den Verlauf der missa catechumenorum der gallischen Kirche damaliger Zeit scheint eine von Augusti[1]) nach Mabillon mitgetheilte Stelle aus einer Verhandlung zwischen Arianern und Katholikern in Gallien im J. 499 uns sehr genaue Nachrichten zu geben. Die Stelle lautet: Evenit, ut ea nocte, quum lector secundum morem inciperet lectionem a Moyse, incidit in ea verba domini: Sed ego indurabo cor ejus. Deinde quum post psalmos decantatos recitaret ex prophetis, accurrerunt verba domini ad Chriam dicentis: Vade et dices populo huic: audite audientes. Quumque adhuc psalmi fuissent decantati, et legeret ex evangelio, incidit in verba, quibus salvator exprobrat Judaeis incredulitatem: Vaeh tibi Chrorazin. Denique quum lectio fieret ex Apostolo, pronunciata sunt verba illa: An divitias bonitatis ejus et patientiae et longanimitatis contemnis. Hieraus würde sich, wenn diese Stelle wirklich von der Messe handelte, ergeben, daß eine vierfache Lection, Gesetz, Propheten, Epistel, Evangelium, unterbrochen von Psalmengesang, statt gefunden, und daß man in der gallischen Kirche in Abweichung von

[1]) A. a. O. V, 238.

der ganzen anderen Kirche die evangelische Lection der epistolischen vorangeschickt habe. Aber die Stelle hat, wie die Worte ea nocte beweisen, nicht eine Messe sondern einen Vigiliengottesdienst vor Augen. Sodann kennen die Moneschen Messen, welche jedenfalls älter als 499 sind, nur eine dreifache Lection, und es ist ungedenkbar, daß die gallische Kirche von der dreifachen Lection zur vierfachen und von dieser wieder zur dreifachen übergegangen sein sollte, da der Gang der Entwickelung nicht auf Vermehrung sondern auf Verminderung der Lectionen geht. Wir werden uns also an die Moneschen Messen zu halten haben. Diese nun geben für die missa catechumenorum drei von dem Priester zu sprechende Gebete. Das erste nennen sie selbst in den Ueberschriften (in der 4ten und 10ten Messe) Post prophetiam. Dem entspricht auch der Inhalt dieser Gebete: sie beziehen sich auf die prophetica dicta, auf die vaticinia prophetarum zurück. Das zweite benennt Mone — denn die Ueberschriften des Codex über die Gebete dieser Art sind verlöscht und unleserlich — die praefatio. In den späteren gallischen Missalien nemlich wird mit dem Namen praefatio nicht das von uns Präfation genannte, in den Abendmahlsact gehörige Gebet sondern ein Gebet oder richtiger eine kurze Adhortation bezeichnet, mit welcher der Priester nach der Lesung der prophetischen Lection und dem darauf folgenden Gebete post prophetiam die Gemeinde zum Bitten um Andacht u. s. w. auffordert. Dem entsprechen nun allerdings diese in den Moneschen Messen (in der 2, 3, 4, 7, 8, 11ten Messe) vorkommenden Gebete durchaus. Der Priester redet in ihnen die Gemeinde fratres carissimi an, und fordert sie auf, Gott, den dreieinigen Gott zu bitten, daß er Andacht schenke, die Sinne von der Erde zu sich ziehe, rechten Glauben und unschuldiges Leben verleihe u. s. w. Es ist also wirklich eine Präfation, eine Einleitung in den Gottesdienst. Wir geben eines (das der 2ten Messe) zur Probe: „Lasset uns, theuerste Brüder, Gott den Erlöser der Gläubigen und den Erhalter der Getreuen, den Geber ewiger Unsterblichkeit, unseren Herrn,

einmüthiglich bitten, daß er uns durch die geistliche Gabe der Liebe zu ihm unablässig Barmherzigkeit verleihe durch Jesum Christum, unsern Herrn." So allgemein gehalten ist der Inhalt der praefatio in diesen Moneschen Messen immer, während die Präfationen in den späteren gallischen Missalien immer eine Beziehung auf den Tag enthalten, zu dessen Messe sie gehören. Unter den Moneschen Messen ist dies nur bei der einen, welche einem bestimmten Tage gilt, bei der Messe auf den heiligen Germanus der Fall; die Präfation derselben lautet: „Einmüthiglich, theuerste Brüder, laßt uns den Herrn bitten, daß dieses unser Fest, um der Verdienste unseres seligsten Vaters des Bischofs Germanus willen gestiftet, durch die Fürbitte desselben seinem Volke Frieden schenke, den Glauben vermehre, die Herzen reinige, die Lenden gürte, und die Thür des Heils öffne durch Jesum u. s. w." Ein Mal (in der 7ten Messe) hat die Präfation größeren Umfang, zählt namentlich alle Stände auf, und hat überhaupt genau den Inhalt wie bei uns das allgemeine Kirchengebet. Das dritte Gebet hat Mone — denn auch hier sind die Ueberschriften des Codex verlöscht — collectio überschrieben. Der Name collectio, Collecte, begegnet uns in diesen Messen zuerst, ununterschiedlich mit oratio abwechselnd. Es ist ein Gebet, in welchem der Priester die Gebete der Gemeinde zusammenfaßt, colligirt, und vermöge seiner mittlerischen Eigenschaft vor Gott trägt. Die hier in Rede stehende, in die Katechumenenmesse gehörige Collecte der Moneschen Messen stimmt nach Inhalt und Form ganz mit den Collecten überein, welche in unseren Gottesdiensten zu den Lectionen gesungen werden; so lautet die Collecte der 10ten Moneschen Messe: „Gnädiger und barmherziger Herr, der du, wenn du uns nach unserem Verdienst vergelten wolltest, nichts deiner Vergebung Würdiges finden würdest, vermehre über uns deine Barmherzigkeit, daß wo die Sünde überhand genommen hat, die Gnade der Vergebung desto größer werde durch Jesum u. s. w." Aus dem Inhalt dieser Collecten ergiebt sich, daß sie auf die epistolische Lection folgten; so heißt es in der Collecte der

8ten Messe: haec ut apostolico fodiatur vinea rastro. Außerdem ist nun zu beachten, in welcher Abfolge diese drei Gebete in den Moneschen Messen erscheinen: das Gebet post prophetiam geht immer vorauf, und zeigt durch seinen Namen, daß ihm die prophetische Lection voranging; das Gebet post prophetiam geht namentlich auch dem praefatio genannten Gebete voran, wie die 4te Messe zeigt; das Gebet praefatio geht aber, wie die 7te und 8te Messe zeigen, wieder dem Gebete collectio vorauf; und da laut Obigem die collectio sich auf die epistolische Lection bezieht, so muß letztere zwischen praefatio und collectio statt gefunden haben; auf die collectio aber wird die evangelische Lection gefolgt sein müssen, da diese nach ganz allgemeinem Usus der epistolischen nachfolgt. So stellt sich uns diese Abfolge her: Prophetische Lection — Gebet post prophetiam — Gebet praefatio — Epistolische Lection — Gebet collectio — Evangelische Lection. Daß wir damit den Verlauf der alten gallischen Katechumenenmesse in seinen Grundzügen richtig haben, beweisen uns noch die späteren gallischen Missalien, welche die nemliche Anordnung haben.

Da aber die Missalien nur die von dem Priester zu sprechenden variablen Gebete geben, so müssen wir zu Dem, was laut Obigem die Moneschen Messen uns darbieten, noch Folgendes hinzunehmen: Die ganze kirchliche Literatur Galliens bezeugt uns, daß die gallische Kirche eine dreifache Lection hatte, nemlich außer der evangelischen und epistolischen noch eine, welche sie die prophetische nannte. Diese prophetische Lection, deren schon Sulpicius Severus bereits da erwähnt, wo er die in das J. 372 fallende Wahl des Martin von Tours zum Bischof erzählt [1]), würde besser altteſtamentliche Lection heißen, denn, wie die späteren Missalien zeigen, las man nicht bloß aus den prophetischen sondern auch aus den historischen u. s. w. Büchern des alten Testaments. Die a. t. Apokryphen scheint man damals in der gallischen Kirche noch

[1]) Vit. Mart. cap. 7.

nicht gebraucht zu haben, denn Hilarius von Poitiers [1]) zählt dieselben nicht mit unter den a. t. Büchern auf; später las man auch die Stücke aus Daniel, aus dem Sirach u. s. w. Natürlich hatte man noch bei allen Lectionen die lectio continua; doch wird sich dieselbe bereits wenigstens bei den hohen historischen Festen dem Kirchenjahr anbequemt haben, wenn gleich uns nähere Angaben darüber fehlen. Mit der prophetischen Lection fing in unserer Periode der Gottesdienst unmittelbar an, denn aus einer Erzählung Gregor's von Tours [2]) erhellt, daß noch zur Zeit des dem Chlodowich gleichzeitigen Bischofs Nicetius von Trier die Messe unmittelbar mit Lection anfing. Die Moneschen Messen haben uns nur bis zu der evangelischen Lection geführt, aber nach derselben ward auch gepredigt. Wir wissen, daß Hilarius von Poitiers und Andere predigten. Freilich ist sehr zu bezweifeln, daß in jeder täglichen Messe und daß auch in allen Landkirchen gepredigt worden wäre. Auf die Predigt aber folgte das allgemeine Kirchengebet. Wir haben von dem Bischof Eucherius von Lyon († um 450) eine Homilie, in welcher er das allgemeine Kirchengebet bespricht; wir ersehen daraus, daß es nach Inhalt und Form dem entsprach, welches wir in den apostolischen Constitutionen und anderswo gefunden haben. Mit dem allgemeinen Kirchengebet verband sich die Entlassung der Katechumenen und der anderen Klassen von infideles, die wir noch in der folgenden Periode finden werden. Demnach dehnt sich der Verlauf der Katechumenenmesse noch über die durch die Moneschen Messen verbürgten Stücke hinaus weiter auf die Predigt, das allgemeine Kirchengebet, und die Entlassung der infideles aus.

Dabei sind wir nun aber noch über zwei Bestandtheile der gallischen Katechumenenmesse im Dunkeln. Erstens haben wir noch Nichts von den rituellen und drastischen Vornahmen und Dem was damit zusammenhängt, den Salutationen, den

[1]) Proleg. in Ps. explanat.
[2]) Vgl. Daniel a. a. O. I, 23.

Prosphonesen des Diacons u. s. w. erfahren. Daß dergleichen statt hatte, ist uns verbürgt: diese Thätigkeit des Diacons finden wir noch in der folgenden Periode. Die Lectionen wurden vom Lector gelesen. Sulpicius Severus erzählt uns sogar, daß eine rituelle Vornahme, von welcher wir weiterhin Mehreres hören werden, nemlich die Segnung des Altars zu Anfang der Messe, schon zur Zeit des Martin von Tours statt fand: cum jam Martinus altarium, sicut est solenne, benedicoret [1]). Um so mehr ist wahrscheinlich, daß auch das Hervortragen des Evangelienbuchs in Procession mit Lichtern vor der evangelischen Lection schon in dieser Periode üblich war. Das ist aber auch Alles, was uns nach dieser Seite hin bezeugt ist. Etwas mehr wissen wir zweitens über den Gesang von Psalmen und Hymnen. Aus einer Angabe des Sulpicius Severus [2]) ersehen wir, daß man schon zur Zeit der Bischofswahl des Martinus von Tours eigne Psalmbücher, Psalterien hatte und in der Messe gebrauchte. Aber außer den Psalmen verwendete man auch kirchliche Hymnen; Gallien ist für das Abendland geradezu das Vaterland, und Hilarius von Poitiers der Vater der kirchlichen Hymnendichtung. Wir haben bereits von Hieronymus gehört, daß Hilarius einen (verloren gegangenen) liber hymnorum herausgab. Aber nicht alle seine Hymnen sind verloren gegangen, sondern wenigstens eine derselben ist bis auf den heutigen Tag auch bei uns in kirchlichem Gebrauch. Es rühren nemlich nicht allein die Hymnen Lucis largitor splendide und Ad coeli clara [3]), sondern mehr als wahrscheinlich auch das große Gloria in seiner jetzigen lateinischen Fassung von ihm her. Wir haben die Anfänge des großen Gloria bereits in dem Morgengebet der apostolischen Constitutionen gefunden [4]); im Abendlande soll es der liturgischen Tradition zu Folge zuerst von der römischen Kirche in der Messe gebraucht sein, jedoch zunächst

[1]) Dialog. II, 2.
[2]) Vit. Mart. cap. 7.
[3]) Bei Daniel Thes. hymn. I, 1 ff.
[4]) S. Bd. I, 459.

ohne die Erweiterungen in der einfachen biblischen Fassung; endlich soll Hilarius von Poitiers die weiteren Worte Laudamus te u. s. w. hinzugefügt haben. So behaupten wenigstens die Chronik von Tours[1]) und Alcuin, und es liegt kein Grund vor, diese Nachricht zu bezweifeln. Die erwähnte Chronik giebt uns überdem die nicht unwahrscheinliche Nachricht, daß in der gallischen Kirche das große Gloria in früherer Zeit nur am Weihnachtsfeste in der Messe gesungen sei. Jedenfalls hatte es in der gallischen Kirche während unserer Periode noch nicht seine jetzige Stellung am Anfange der Messe. Ein anderer gallischer Hymnendichter dieser Zeit ist Cölius Sedulius. Aus einem das Leben Jesu besingenden längeren hymnus acrostichus desselben entnahm die Kirche den Weihnachtshymnus A solis ortus cardine und den Epiphaniashymnus Hostis Herodes impie[2]), welche späterhin durch das Mittelalter hindurch zahlreiche Redactionen und Uebersetzungen in die Landessprachen gefunden haben, und in den Horen dieser Feste gesungen worden sind, bis sie durch die Uebersetzung Luther's („Christum wir sollen loben schon" und „Was fürchtst du Feind Herodes sehr") auch in den Gebrauch unserer Kirche übergingen. Wie sehr die Neigung der Zeit darauf ausging, poetische Bestandtheile in den Gottesdienst aufzunehmen, zeigt sich auch darin, daß in einer der Moneschen Messen, der 8ten, alle Gebete metrisch abgefaßt sind — freilich das erste und letzte Beispiel einer liturgisch ganz unzulässigen Behandlung. Ueber die während dieser Periode in der gallischen Kirche üblichen Gesangweisen erfahren wir nichts Näheres; es leidet wohl keinen Zweifel, daß der ambrosianische Gesang sich auch nach Gallien verbreitet haben wird. Etwas mehr erfahren wir von der Anwendung des Gesanges. Cassianus bezeugt uns, daß man in den täglichen Metten und Vespern einen Morgen- und Abendpsalm sang, wie wir es in den apostolischen Constitutionen gefunden haben[3]); Sulpicius Severus er-

[1]) Martene Coll. Ampl. IV, 924.

[2]) Bei Daniel Thes. hymnol. I, 143 ff.

[3]) Institt. III, 3.

wähnt, daß man einst, allerdings in Folge eines außergewöhnlichen Vorfalls, in einem Kloster die ganze Nacht unter Psalmen- und Hymnengesang zubrachte[1]; bei den in Gallien sehr früh üblichen und sehr beliebten öffentlichen Processionen sang man Psalmen und Hymnen: Gregor von Tours erzählt[2], wie die Leiche des heiligen Martinus unter solchen Gesängen von Candes auf der Loire nach Tours geschafft wurde. Hiernach können wir nicht zweifeln, daß auch in der Katechumenenmesse zwischen den Lectionen Psalmengesang werde stattgefunden haben, wenn gleich wir über die Ausführung nichts Näheres hören.

Fassen wir das Resultat zusammen: die Katechumenenmesse begann mit einer a. t. Lection, auf welche ein Gebet, post prophetiam genannt, folgte. Diese a. t. Lection nebst Gebet muß als eine Einleitung in den Gottesdienst, als eine praeparatio ad missam angesehen worden sein, denn erst nach derselben folgte das praefatio genannte Gebet, welches seinem Inhalt nach offenbar ein den Gottesdienst, und zwar den bestimmten Gottesdienst des Tages eröffnendes Gebet ist. Auf die praefatio folgte die epistolische Lection, darnach Psalmengesang und Collecte, wahrscheinlich auch das feierliche Hervortragen des Evangelienbuches, darauf die evangelische Lection, Alles eingeleitet und beschlossen durch die Prosphonesen des Diacons, die Salutation des Priesters und Lectors, die Responsе der Gemeinde; endlich die Predigt, wenn solche gehalten ward, und das allgemeine Kirchengebet in alter Form nebst Entlassung der infideles.

Viel genauer noch und fast lückenlos ergiebt sich uns der Verlauf der altgallischen missa fidelium aus den Moneschen Messen. Sie begann nach alter Weise mit der Darbringung der Gaben, dem Act der Oblationen, dem Offertorium. Denn zwar finden wir auch in der gallischen Kirche dieser Zeit bereits diejenigen thatsächlichen Verhältnisse, welche mit der Zeit den

[1]) Vit. Martin. cap. 25.
[2]) Hist. Francor. I, 48

Oblationen des kirchlichen Alterthums ein Ende machten. Wir haben gesehen, daß man auch in Gallien die Gemeinden nicht mehr zum allsonntäglichen, geschweige denn zum alltäglichen Abendmahlsgenuß bewegen konnte; folglich wurden auch niemals mehr von der ganzen Gemeinde, sondern nur von den Communicanten Gaben dargebracht, und in vielen an den Wochentagen gehaltenen Messen fehlte es gewiß ganz an Communicanten aus der Gemeinde, so daß es also auch bei der Darbringung der bloßen Abendmahlselemente durch die Geistlichen bewenden mußte. Ferner zeigen uns die gegen den von Geistlichen betriebenen Wucher gerichteten Concilienbeschlüsse[1]) das Anwachsen des selbständigen Kirchenvermögens. Daß überdem das Schenken zur Bestreitung der kirchlichen Bedürfnisse sich bereits neben den gottesdienstlichen Oblationen andere Formen und Wege suchte, sehen wir aus den Concilienbeschlüssen, welche wegen der Vermächtnisse an Kirche, Geistlichkeit und Armeninstitute Ordnung treffen[2]). Dessenungeachtet ist ausgemacht, daß in diesem Zeitraum in der gallischen Kirche von den Communicanten noch Gaben (munera, dona, oblationes) dargebracht wurden: der Inhalt der Gebete des Offertorium in den Moneschen Messen wird es uns beweisen, auch erwähnen die Concilienbeschlüsse dieser Zeit besonders der für die Seligkeit Verstorbener von den Hinterbliebenen darzubringenden Gaben[3]). Auch ist ausgemacht, daß in dieser Zeit noch die Laien Brod und Wein opferten, von welchem das Nöthige zu den Abendmahlselementen genommen wurde, denn in dem die Gabendarbringung schließenden Gebete der 3ten Moneschen Messe wird Gott gebeten, „die Gaben der Opfernden gnädig anzusehen, damit diese Oblation, nachdem sie durch seine Allmacht geheiligt, in Christi Leib und Blut verwandelt sei, den Verstorbenen zur Seligkeit, den Opfernden zum Lohne, den Genießenden zum Heile diene." Nicht minder

[1]) Z. B. Conc. Arelat. a. 448 can. 14.
[2]) Z. B. Conc. Vas. a. 442 can. 4.
[3]) Z. B. Conc. Vas. a. 442 can. 2.

iſt ausgemacht, daß in dieſer Zeit noch neben Brod und Wein auch andere Gaben im Gottesdienſt geopfert wurden, denn wir finden ſolcherlei Opfer noch ſpäter in der galliſchen Kirche, und die die Altargaben auf Brod und Wein beſchränkenden Verfügungen erfolgen hier erſt in der folgenden Periode. Für dieſen Act der Oblationen nun geben die Moneſchen Meſſen (die 2, 3, 4, 6, 7, 8, 11te) je zwei Gebete, deren erſtes Mone (denn im Codex ſind die Ueberſchriften desſelben verlöſcht) richtig collectio ante nomina genannt hat, denn das zweite nennt der Codex ſelbſt in ſeinen erhaltenen Ueberſchriften (bei der 6, 8, 11ten Meſſe) collectio post nomina. Dieſe Gebete mit denſelben Namen finden wir auch in den ſpäteren galliſchen Miſſalien wieder. Das erſte Gebet diente ſichtlich zur Eröffnung des Opferacts, denn es bittet einfach den Gott, der Alles hat, kann und nach ſeiner Güte geben will, daß er die Gaben und Gebete annehmen, und Erhörung ſchenken möge. Nach dieſem Gebete fand dann die Darbringung der Gaben ſtatt, und es wurden darauf vom Diacon die Namen ſowohl Derer, welche Opfer brachten, als auch der Lebenden oder Todten, für welche geopfert ward, laut verleſen. Dann folgte das Gebet post nomina, womit das Offertorium ſchloß. Dies Gebet post nomina nimmt ſtets auf die geleſenen Namen (recitata nomina, recitatis nominibus defunctorum, quorumque oblatio quorum ante altare tuum nomina recitantur, offerentum nuncupatione u. ſ. w.), ſo wie auf die dargebrachten Gaben (oblatio, munera offerentum, quod offerimus u. ſ. w.) Bezug, und bittet, daß letztere Gott angenehm ſein und den Gebern und Denen, für welche ſie gegeben worden, Lebenden und Todten zur Erlangung ihrer Wünſche, zu allem Heile, zur Seligkeit helfen mögen. So weit liegt Alles klar vor. Es fragt ſich nun aber, ob nicht zwiſchen dem Gebet ante nomina und dem Gebet post nomina noch etwas Mehr als die ſtumme Gabendarbringung und die Recitation der Namen geſchah. Es wäre möglich, daß der nach Entlaſſung der infideles zu ſprechende, das engere Gemeindegebet enthaltende Abſchnitt des allgemeinen Kirchengebets zwiſchen den Gebeten

ante und post nomina gesprochen wäre, und daß die Verlesung der Namen einen Theil dieses Gebetes bildete, indem der Diacon die Namen einer der von ihm vorzusprechenden Prosphonesen einreihte. Und in der That möchten wir glauben, daß es so geordnet war, denn in dem Gebete post nomina wird öfter der Gebete als die Darbringung begleitend erwähnt. Wäre diese Annahme irrig, so wird man sich zu denken haben, daß nach dem Gebete ante nomina während der Opferung Psalmen und Hymnen gesungen wurden, worauf denn die Nennung der Namen und das Gebet post nomina folgten.

Auf den Act der Oblationen folgte der Consecrationsact. Er begann mit dem Friedenskuß, der nach den Mone'schen Messen wirklich noch gegeben ward, denn es wird dabei gebetet, ut teneant animo, quod blanda per oscula produnt (in der 8ten Messe). Das Rituale bestand darin daß der Priester ein von Mone (denn im Codex sind die Ueberschriften verlöscht) nach den späteren gallischen Missalien ad pacem betiteltes Gebet sprach, in welchem Gott gebeten wurde, seinen Frieden zu verleihen und den sich unter einander Küssenden gegenseitige Liebe ins Herz zu geben. Nach diesem Gebete sprach der Priester: Pax domini sit (vgl. die 6te und 11te Messe), worauf wahrscheinlich die Gemeinde et cum spiritu tuo respondirte, und dann gab man sich den heiligen Kuß. Daß der Friedenskuß nicht den Schluß des Offertorium sondern den Anfang des Abendmahls- und Consecrationsacts bildete, geht daraus hervor, daß es in einem der Gebete ad pacem heißt: et in consortium nos divinorum sacrificiorum dignanter admitte. Auf den Friedenskuß folgt unmittelbar die Präfation ganz in denselben Formen, welche sie von Cyprian an bis auf den heutigen Tag nachweislich gehabt hat. Sie heißt aber in unseren Messen nicht Präfation sondern contestatio, welchen Namen sie auch in der gallischen Kirche bis dahin behält, daß der römische Ritus den gallischen verdrängt. Die Bedeutung des Namens ist, daß in diesem mit dem Sanctus schließenden Gebet die Gottesdienst thuende Gemeinde zusammen mit allen Heiligen, Engeln und Erzengeln die großen Thaten und Wunder

lobend und preisend bezeugt (contestatur), welche Gott gethan hat. Daß die Contestationen dieser Messen noch den alterthümlichen Inhalt haben, daß sie theils ganz, theils zum Theil Dankgebete nicht sowohl für die Wohlthaten der Schöpfung als für die Wohlthaten der Erlösung sind, haben wir bereits bemerkt. Die Contestation geht immer auf bekannte Weise in das Sanctus aus. Aus einer Anspielung (benedictus) in der oratio post Sanctus der 2ten Messe ergiebt sich, daß das „gepriesen sei der da kommt", und aus einer Anspielung (in excelsis) in demselben Gebet der 6ten Messe, daß das „Hosianna in der Höhe" bereits in die Fassung des Sanctus aufgenommen war. Das von dem Chor zu singende Sanctus nimmt dann regelmäßig der Priester mit einem von dem Codex selbst oratio post Sanctus (vgl. die 4te, 5te, 6te Messe) genannten Gebete auf. Dies Gebet knüpft immer einer Seits unmittelbar an das Sanctus an, und leitet anderer Seits unmittelbar auf die Einsetzungsworte über. Häufig thut es dies sehr kurz, so lautet es in der 2ten Messe: „Ja wahrlich, heilig, gebenedeiet ist unser Jesus Christus, dein Sohn, welcher am Tage zuvor da er litt u. s. w." Zuweilen ist es auch länger, und füllt sich dann mit Worten, die der Erlösungsthaten des Herrn Jesu gedenken. Immer aber geht es unmittelbar über in die Einsetzungsworte, welche hier wie im römischen Canon mit Qui pridie anfangen. Wieder unmittelbar an die Einsetzungsworte schließt sich ein Gebet an, welches der Codex selbst bald schlechtweg collectio (in der 4ten Messe) bald post secreta nennt, späterhin aber auch post mysterium genannt wird. Aus dem Namen post secreta zu schließen, daß die vorangehenden Einsetzungsworte vom Priester still gesprochen seien, möchte mißlich sein; es scheint vielmehr secreta nur gleichbedeutend mit mysterium zu sein, und ein mysterium hießen die Einsetzungsworte, weil sie als das das Geheimniß der Consecration Wirkende gedacht wurden. Dies Gebet post secreta nun ist es, welches in unseren Messen die Epikiese des heiligen Geistes enthält, und zwar ganz in der alten Weise: der heilige Geist wird eingeladen einer Seits,

daß er das Werk der Consecration vollende, mit seinem Thau die Elemente durchgießend, durch Transfusion des himmlischen Sacraments Brod und Wein in Leib und Blut verwandelnd, anderer Seits daß er den Genießenden den Genuß segne. Wieder unmittelbar an das Gebet post secreta schließt sich das Vater unser an (vgl. die 1te, 6te Messe), so jedoch, daß demselben einige einleitende Worte, die sogenannte oratio ante orationem dominicam, vorauf gehen. Diese einleitenden Worte beziehen sich immer auf den Befehl des Herrn, daß wir beten sollen; sie lauten z. B. in der 6ten Messe: „Unwürdig zwar sind wir des Kindernamens, allmächtiger Gott, aber auf Befehl unseres Herrn Jesu Christi, deines Sohnes, kommen wir, obgleich zitternd doch gehorsam, und bitten demüthiglich und sagen: Vater u. s. w.“ Dann wurde das Vater unser mit der Gemeinde, aber ohne die Dorologie gebetet, und der Priester nahm die letzte Bitte libera nos a malo auf, wiederholte sie, und erweiterte sie durch Hinzufügung von Bitten um Heiligung von Sünden und Erlösung vom Uebel zu einem das Vater unser schließenden Gebet, der oratio post orationem dominicam. Damit schließt der Consecrationsact. Diesen haben wir also in den Mone'schen Messen so vollständig, daß uns keine Lücke bleibt. Es ist dies von Wichtigkeit, indem wir dadurch in den Stand gesetzt werden, gerade in dieser wichtigsten Partie den Unterschied der gallischen von der römischen Messe ganz bestimmt zu erkennen.

Es folgt der Act der Austheilung. Aus den Mone'schen Messen erfahren wir über diesen Act gar Nichts, weil in denselben keine variablen Gebete vorkamen. Auch sonst haben wir darüber aus diesem Zeitraum nur sehr spärliche Nachrichten. Hilarius von Poitiers sagt uns, daß der Bischof selbst, und in seiner Abwesenheit der Presbyter das Abendmahl austheilte [1]). Dem Diacon untersagt der 15te Canon des Concils zu Arles vom Jahre 448, das Brod auszutheilen. Wichtiger ist, wenn der 17te Canon des Concils zu Oranges

[1]) Ad Constant. II, 2.

vom Jahre 441 verordnet, daß man mit der Patene auch den Kelch bringen, und dieſen mit dem geſegneten Brode miſchen ſoll. Wir erſehen daraus, daß die immissio panis in calicem, welche wir ſpäter in der galliſchen Kirche finden, in dieſelbe bereits Anfangs des 5ten Jahrhunderts Eingang gefunden hat. Dasſelbe Concil führt im 2ten Canon die Krankencommunion in ſo weit ein, als es geſtattet, den reuigen Büßenden das Sacrament auf dem Todbette zu reichen. In ſolchen Fällen wurde aber nicht conſecrirt, ſondern conſecrirtes Brod gereicht, das zu dieſem Zwecke aufbewahrt wurde. Sonſt nahm man auch in dieſen Gegenden der Kirche Bedacht darauf, Reſte der geweihten Elemente vor Verderbung durch Vertilgung zu bewahren: der Biſchof Gaudentius von Brixen (um 395) ſchreibt vor, dieſe Reſte igni cremanda esse, id est divino tradenda spiritui, ut ea, quorum rationem modo non capimus, ardentis fidei spiritu consumantur [1]).

Für das was nach der Austheilung zum Schluſſe der Meſſe folgt, geben die Mone'ſchen Meſſen (vgl. die 1te, 6te Meſſe) drei Gebete. Das erſte derſelben hat Mone nach den ſpäteren Miſſalien post communionem genannt, und es iſt allerdings das was auch wir das Poſtcommuniongebet nennen: es iſt ein kurzer Dank der durch die geiſtliche Speiſung Erquickten. Das zweite, welches Mone ſchlechtweg collectio genannt hat, enthält nichts als die einfache Bitte, daß Gott unſere Gebete erhöre. Es iſt ſichtlich ein den ganzen Gottesdienſt, der vorzugsweiſe als eine Reihe von Gebeten gedacht wird, abſchließendes Gebet, eine Apolyſis. Das dritte hat Mone mit Recht benedictio überſchrieben, denn es iſt der Schlußſegen; es lautet in der 6ten Meſſe: „Erhöre uns, Herr, und verleihe, als warum wir dich bitten, deinen völligen Frieden vom Himmel; gieb uns auch heute einen friedlichen Tag, und gewähre uns die übrigen Tage unſeres Lebens Frieden durch Jeſum u. ſ. w.“ Natürlich konnten dieſe drei Gebete des Prieſters nicht ſo unvermittelt auf ein-

[1]) Tract. II de rat. sacram.

ander folgen; aber wodurch sie liturgisch verbunden waren, erfahren wir weder aus den Mone'schen Messen noch sonst. Zu diesem Segen ist noch zu bemerken, daß er von dem privaten Segen unterschieden sein will. Es war damals sehr gewöhnlich, daß Laien sich von Geistlichen außergottesdienstlich beim Zusammenkommem im gewöhnlichen Leben den Segen ertheilen ließen. So erzählt Sulpicius Severus, daß er während der Zeit seines Zusammenlebens mit dem Bischofe Martinus von Tours sich immer, wenn er mit demselben zusammen kam, den Segen ertheilen ließ [1]). Auch ganze Volksmengen und Gemeinden begehrten und empfingen so unter freiem Himmel bei gelegentlichen Veranlassungen den Segen. Diese Segenertheilung setzt nun aber der 5te Canon der Synode zu Riez vom Jahre 439 in Beziehung zu den clericalischen Graden: ein Presbyter soll den Segen nur einzelnen Personen und Familien im Hause oder auf dem Felde ertheilen dürfen; dagegen ganzen Gemeinden, dem Volke den Segen zu ertheilen, soll nur dem Bischofe zustehen. Endlich bemerken wir, mit Beziehung auf kirchliche Sitten, die uns in späterer Zeit begegnen werden, daß es schon damals Sitte war, der Gemeinde Mittheilungen, sogenannte Abkündigungen im Gottesdienste vom Altare aus zu machen, denn der 9te Canon des Concils zu Vaison vom Jahre 442 verordnet, daß, wenn ausgesetzte Kinder gefunden sind, am folgenden Sonntage der Diacon vom Altar aus der Gemeinde Solches anzeigen solle mit der Aufforderung, daß sich der melde dem es etwa angehöre.

Der Verlauf der missa fidelium in der gallischen Kirche um die Mitte des 5ten Jahrhunderts ist also dieser: Gebet ante nomina, Darbringung der Gaben wahrscheinlich unter Gemeindegebet oder Gesang, Verlesung der Namen der Opfernden und Derer für welche geopfert ward, Gebet post nomina, Gebet ad pacem, Friedensertheilung und Friedenskuß, Contestation, Sanctus, Gebet post Sanctus, Einsetzungs-

[1]) Ep. II.

worte, Gebet post secreta, Gebet ante orationem dominicam, Vater unſer, Gebet post orationem dominicam, immissio panis in calicem, Austheilung, Gebet post communionem, Schlußgebet, Segen. Von dem Gebet ante nomina bis zum Gebet post nomina einſchließlich erſtreckt ſich das Offertorium, vom Gebet ad pacem bis zum Gebet post orationem dominicam einſchließlich der Conſecrationsact.

Man hat oft behauptet, daß dieſe altgalliſche Liturgie Verwandtſchaft mit der griechiſchen, insbeſondere mit der Liturgie des 8ten Buchs der apoſtoliſchen Conſtitutionen habe, und darauf geſchichtliche Schlüſſe gebaut. Dieſe Aehnlichkeit iſt nun eben ſo unläugbar als die Verſchiedenheit. In der Katechumenenmeſſe hat die Liturgie der apoſtoliſchen Conſtitutionen noch eine vierfache Lection, während die altgalliſche die beiden a. t. Lectionen bereits in Eine prophetiſche Lection zuſammenzieht; ſodann hat die altgalliſche Liturgie bereits die drei collectenförmigen Gebete post prophetiam, praefatio, collectio, welchen weſentlich occidentaliſchen Beſtandtheil die apoſtoliſchen Conſtitutionen noch nicht kennen. In der Katechumenenmeſſe alſo zeigt ſich die altgalliſche Liturgie ſchon formirter, den ſpäteren Geſtaltungen und dem abendländiſchen Typus ähnlicher. Dagegen läßt die Liturgie der Conſtitutionen die Gabendarbringung bereits in den Abendmahlsact verſchwinden, indem ſie das allgemeine Kirchengebet in der missa catechumenorum abmacht, und dann den Abendmahlsact mit dem Friedenskuß anhebt und von da an in ununterbrochener Reihe Gabendarbringung, Conſecration, Aufopferung, Austheilung folgen läßt; während die altgalliſche Liturgie zwar auch das allgemeine Kirchengebet zu der Katechumenenmeſſe zieht, auch den Friedenskuß an die Spitze des Abendmahlsacts ſtellt, aber dazwiſchen die Gabendarbringung zu einem ziemlich ſelbſtändigen Acte, dem Offertorium formirt. Dies Offertorium der altgalliſchen Meſſe iſt offenbar ein Reſt des höchſten Alterthums, ein Ueberbleibſel des alten Acts der Darbringung der Gebete und Gaben; es würde dieſer alte Act ſelbſt ſein, wenn das allgemeine Kirchengebet noch damit ver-

einigt wäre und der Friedenskuß ihn noch schlösse. Aber diese Alterthümlichkeit der altgallischen Messe ist doch nur eine rein formelle. Wir müssen uns hier zunächst auf Dasjenige beziehen, was wir oben S. 304 gelegentlich der spanischen Messe über die Hervorbildung des Offertorium aus dem alten Act der Oblationen bemerkt haben. Außerdem aber kommt noch Folgendes in Betracht: Es hängt mit diesem die Gabendarbringung betreffenden Unterschiede noch der weitere Unterschied zusammen, daß die Liturgie der apostolischen Constitutionen weiterhin das Sacrament nach der Consecration und vor der Epiklese des heiligen Geistes förmlich aufopfern läßt, während die altgallischen Liturgien dieses Aufopferungsgebet nach der Consecration nicht mehr haben. Die altgallische Liturgie läßt vielmehr dies Aufopfern eben in ihrem, dem Consecrationsact vorangehenden Offertorium geschehen. Und da hat denn offenbar die Liturgie der apostolischen Constitutionen das relativ Unschuldigere: Diese läßt doch erst das conficirte Sacrament aufopfern, und läßt so die Möglichkeit, die Gaben, wenn sie vor der Consecration dargebracht werden, als primitiae creaturarum anzusehen, während die altgallische Messe bereits im Offertorium vor der Consecration des Herrn Leib und Blut opfern läßt, also die Gaben schon in dem Moment ihrer Darbringung Seitens der Gemeinde als das Sacrament, folglich das Sacrament als Opfer der Gemeinde denkt. So ist das Offertorium der altgallischen Messe in formeller Beziehung ein alterthümlicher Rest, aber in materieller Beziehung bereits eine sehr crasse Ausbildung der Opfertheorie. Durch die Voranstellung dieses Offertorium wird der ganze Abendmahlsact als Opferact hingestellt. Davon zeigen sich nun auch die Spuren im Consecrationsact. Hier ist die Uebereinstimmung der altgallischen Liturgie mit der der Constitutionen allerdings eine große: Contestation und Präfation, Sanctus und Sanctus, Einsetzungsworte und Einsetzungsworte, Gebet post secreta und Epiklese des heiligen Geistes, Vater unser mit Vor- und Nachgebet in der gallischen Liturgie und die Fürbitten in der der Constitutionen entsprechen einander. Diese Uebereinstim-

mung unterscheidet beide namentlich von dem römischen Canon, und dieser gemeinsamen Differenz verdankt die altgallische Liturgie zumeist den Beifall, den sie gefunden hat. Aber auf der anderen Seite sind doch auch die beträchtlichen Unterschiede nicht zu übersehen. Daß nemlich die altgallische Liturgie kein Gebet der Aufopferung nach der Consecration hat, haben wir schon gesehen. Die Hauptsache aber ist, daß die Liturgie der apostolischen Constitutionen zwei Dankgebete, eines für die Wohlthaten der Schöpfung (die Präfation) und eines für die Wohlthaten der Erlösung hat, während dagegen die altgallische Messe Beides in ihrer Contestation zusammenfaßt und nach derselben mit ihrem kurzen Gebet post Sanctus auf die Einsetzungsworte überleitet. Offenbar ist Letzteres die spätere Bildung: wenn man bereits in den dargebracht werdenden Gaben das Sacrament sah, und von dieser Voraussetzung aus schon in den Gaben das Sacrament opferte, so konnte man nicht nachher noch ein Dankgebet für die Wohlthaten der Schöpfung über dieselben als über die primitiae creaturarum halten, sondern mußte dies Dankgebet in das Dankgebet für die Wohlthaten der Erlösung übergehen lassen. Ueber die Art, wie die altgallische Messe die Austheilung und den Schluß ordnete, wissen wir zu wenig, um eine Vergleichung anzustellen. So zeigt uns allerdings die altgallische Messe nicht allein im Allgemeinen eine alterthümliche Gestalt, sondern in ihrem Offertorium sogar eine alterthümlichere als die Liturgie im 8ten Buche der apostolischen Constitutionen; aber daneben erscheint sie doch vermöge theilweise größerer Formirung und vermöge der dogmatischen Grundgedanken, welche sie namentlich auch ihrem Offertorium unterlegt, als eine spätere Bildung denn diese, wie sie denn auch in der uns vorliegenden Gestalt um etwa ein Jahrhundert jünger ist.

b. Von 450 bis 600.

Wir gehen zu der zweiten von der Mitte des 5ten bis zum Anfange des 7ten Jahrhunderts laufenden Periode über, und betrachten da, um den Zusammenhang mit Obigem nicht

zu unterbrechen, zunächſt die Form der Meſſe. Da zeigt uns denn ein einziger Blick in das dieſe Periode repräſentirende[1]) Missale Gothicum, daß die galliſche Meſſe während dieſer ganzen Periode in allem Weſentlichen treu die Geſtalt beibehält, welche wir eben in den Mone'ſchen Meſſen vorgefunden haben. Aber das Missale Gothicum iſt weit reichhaltiger, auch ſtrömen uns von anderen Seiten die Nachrichten aus dieſer Periode reichlicher zu, und wir ſind ſo im Stande zu ergänzen, wo das Mone'ſche Meßbuch uns noch Lücken gelaſſen hat. Daneben fehlt es denn auch an geſchichtlichen Fortbildungen im Einzelnen nicht.

In principieller Beziehung zeigt ſich Alles bereits viel feſter und in der einmal eingeſchlagenen Richtung abgeſchloſſener. Cäſarius von Arles († 542) trägt die Verwandlungslehre bereits deutlich vor: invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui, verbi sui secreta potestate, convertit; und: quid mirum est, si ea quae verbo potuit creare, possit verbo creata convertere[2])? Dieſe Verwandlung geht ihm durch die Conſecration vor: quando benedicendae verbis coelestibus creaturae sacris altaribus imponuntur, antequam invocatione sancti numinis consecrentur, substantia illic est panis et vini, post verba autem Christi corpus et sanguis Christi[3]). Damit verbindet er die voll ausgebildete Opferidee: Semper Christus credenti immolatur[4]). So nennt er denn auch das Abendmahl mit dürren Worten eine tägliche Wiederholung des Opfers auf Golgatha: qui corpus assumtum oblaturus erat ex oculis nostris, necessarium erat, ut nobis in hac die sacramentum corporis et sanguinis consecraret, ut coleretur jugiter per mysterium, quod semel offerebatur in pretium, ut quia quotidiana et indefessa currebat pro hominum salute redemptio, perpetua etiam esset

[1]) Hom. 6.
[2]) Hom. 7.
[3]) Ibidem.
[4]) Hom. 6.

redemptionis oblatio et perennis victima viveret in memoria [1]). Dieſe Gedanken nimmt denn auch das Missale Gothicum bereits auf: eine salutifera dominicae immolationis effigies in sacrificio spirituali nennt es in einem Gebete [2]) das Abendmahl. Natürlich halten damit die Vorſtellungen von der Wirkung der Meſſe um ſo mehr gleichen Schritt, als bekanntlich Cäſarius von Arles hinſichtlich der Lehre vom Fegefeuer das mittlere Glied zwiſchen Auguſtin und Gregor dem Großen bildet. Ebenſo ſelbſtverſtändlich iſt, daß je mehr das Abendmahl als ein von dem Prieſter zu verrichtendes Sühnwerk gefaßt wurde, um ſo weniger auf den Genuß gegeben ward. Schrittweiſe können wir verfolgen, wie in der galliſchen Kirche der Abendmahlsgenuß abnahm, und fortgehend ſogar die Gegenwart bei demſelben immer weniger für nöthig erachtet ward. Wir haben (oben S. 346) bereits geſehen, wie Gennadius am Ende des 5ten Jahrhunderts zwar auf dem täglichen Genuß des Abendmahls nicht beſtehen will, aber den ſonntäglichen doch noch fordert, wenigſtens dazu ermahnt. Aber ſchon das Concil zu Agde vom Jahre 506 mußte ſich mit der Forderung begnügen, daß Jeder wenigſtens an den hohen Feſten Weihnacht, Oſtern und Pfingſten communiciren ſolle bei Strafe der Excommunication, can. 18: Saeculares, qui in natali domini, pascha et pentecoste non communicaverint, catholici non credantur, nec inter catholicos habeantur. Ja, dasſelbe Concil konnte nicht mehr erreichen, daß die nicht communicirende Menge während der Austheilung da blieb; es mußte derſelben das Weggehen vor der Austheilung geradezu geſtatten, und ſich in ſeinem 44ten Canon auf die Forderung beſchränken, daß man wenigſtens ſo lange in der Kirche bleibe, bis man den Segen empfangen habe. Es ward zu dem Zwecke die Einrichtung getroffen, daß zwei Mal, erſt nach der Conſecration und vor der Austheilung für die weggehen wollenden Nichtcommunicirenden, und dann für die

[1]) Hom. 7.
[2]) Bei Muratori Opp. XIII, 3, 304.

communicirt Habenden am Schluſſe der Meſſe eine Benedictionsformel geſprochen wurde. Dieſe Conceſſion und Forderung wiederholt dann noch das Concil zu Orleans vom Jahre 511 in ſeinem 28ten Canon: Cum ad celebrandas missas in dei nomine convenitur, populus non ante discedat, quam missae solemnitas compleatur, et ubi episcopus non fuerit, benedictionem accipiat sacerdotis. Aber ſchon Cäſarius von Arles war wenige Jahrzehnte ſpäter nicht im Stande, auch nur dieſe Einrichtung aufrecht zu erhalten; die Gemeinde ging, wenn nemlich nicht noch gepredigt wurde, gleich nach den Lectionen davon. Er klagt darüber an mehreren Stellen[1]), namentlich aber an einer, die wir auch ihres anderweitigen Inhalts wegen hier gleich ganz mittheilen[2]): Rogo vos, fratres carissimi, et paterna pietate commoneo, ut quoties aut in die dominico, aut aliis majoribus festivitatibus missae fiunt, nullus de ecclesia discedat, donec divina mysteria compleantur. Et quamvis multi sint, de quorum fide et devotione gaudeamus, sunt tamen plures minus de salute suae animae cogitantes, qui lectis divinis lectionibus statim de ecclesia foris exeunt. Unde rogo vos, fratres, ut humilitatis nostrae suggestionem non solum patienter sed etiam libenter accipiatis. Si diligenter attenderitis, cognoscetis, quod non tunc fiunt missae, quando divinae lectiones in ecclesia recitantur, sed quando munera offeruntur vel corpus et sanguis domini consecratur. Nam lectiones sive propheticas sive apostolicas sive evangelicas etiam in domibus vestris aut ipsi legere aut alios legentes audire potestis, consecrationem vero corporis et sanguinis Christi non alibi nisi in domo dei audire vel videre poteritis. Ideo qui vult missas ad integrum celebrare, usquequo oratio dominica dicatur et benedictio populo detur, — se debet in ecclesia continere. Cum enim maxima pars populi, imo quod pejus est, paene omnes recitatis lectionibus exeunt de ecclesia, cui dicturus est sacer-

[1]) Hom. 37.
[2]) Hom. 12.

dos: Sursum corda? numquid respondere possunt, quando — discedunt? vel qualiter cum tremore simul et gaudio clamabunt: Sanctus, sanctus, sanctus, benedictus qui venit in nomine domini? aut quando oratio dominica dicitur, quis est, qui humiliter et veraciter clamet: dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris? cum enim etiam illi, qui se in ecclesia continent, si non dimiserint debita debitoribus, ad judicium magis quam ad remedium orationem dominicam proferunt ex ore, quam implere non probantur in opere; et sine causa dicunt: libera nos a malo, quando ipsi non desinunt reddere malum pro malo. — Unde iterum rogo, ut, donec divina mysteria compleantur, nullus de ecclesia abscedat. Aber auch dieſe Vermahnung half nicht. Sie konnte in der That nicht helfen, denn eben die hier geführte Argumentation, daß auf den homiletiſchen Theil des Gottesdienſtes wenig ankomme, daß der Gottesdienſt eigentlich und weſentlich in der Oblation und Conſecration beſtehe — gerade dieſe Argumentation war es, welche die Gemeinden bewegte, wegzugehen und dies Prieſterwerk den Prieſtern, daß ſie es allein für die Anderen thäten, zu überlaſſen. Noch weniger wird es geholfen haben, daß Cäſarius, wie ſein Lebensbeſchreiber Cyprian uns erzählt[1], als ſeine Bitten fruchtlos blieben, anfing nach Verleſung des Evangelium die Kirchenthüren ſchließen zu laſſen. Es ging nun die Entwickelung unaufhaltſam zur Stillmeſſe hin. Auf der anderen Seite ſteigerte dieſe Anſchauung von der Meſſe die Anforderungen, welche in liturgiſch-ritueller Beziehung an den Meſſe leſenden Prieſter gemacht wurden. In dem iriſchen Pönitentialbuch des Gildas († 583) findet ſich bereits ein Canon[2], der am Ende unſerer Periode auch in die fränkiſchen Pönitentialbücher eindrang, durch welchen der Meſſe leſende Prieſter, der in den Meßgebeten ein Wort falſch ausſprach oder verwechſelte, mit Kirchenſtrafe belegt ward.

[1]) Cap. 12.
[2]) Bei Waſſerſchleben a. a. O. S. 107.

Von einer Katechumenenmesse können wir in dieser Periode in so fern kaum mehr reden, als die eben angeführten Worte des Cäsarius von Arles dem homiletischen Theil des Gottesdienstes die Bedeutung einer solchen nicht mehr lassen. Offen wird es hier ausgesprochen, daß es auf diesen Theil des Gottesdienstes nicht eben ankomme, da man die Schrift auch zu Hause lesen und lesen hören könne. Die rechte Vorstellung, daß im Gottesdienst Gott seiner Gemeinde sein Wort und Sacrament giebt, ist der anderen, daß derselbe ein priesterliches Opfer sei, so völlig gewichen, daß dem Theil der Lectionen keine selbständige Bedeutung, auch nicht mehr als Katechumenenmesse zukommen, daß er nur noch als Einleitung zu der Oblation und Consecration, auf die es eigentlich ankommt, gelten kann. So weit ist die Entwickelung schon in der Mitte des 6ten Jahrhunderts. Und allerdings treten die Folgen davon auch schon in einzelnen Aenderungen heraus, welche die liturgische Anordnung dieses Theils während dieser Periode erfährt.

Es bleibt nemlich noch für die Dauer dieser ganzen Periode die dreifache Lection: Cäsarius nennt in der eben mitgetheilten Stelle ausdrücklich die prophetische, epistolische, evangelische Lection; auch das Missale Gothicum setzt die dreifache Lection voraus, da sie das Gebet post prophetiam noch hat; auch sind die Predigten des Cäsarius bald über die eine, bald über die andere dieser Lectionen gehalten. An den Märtyrertagen wurden, wie wir das auch anderswo z. B. in Africa gefunden haben, auch die Leiden- und Wundergeschichten der Märtyrer, die sogenannten passiones verlesen [1]). Während der Lectionen stand die Gemeinde: stante autem populo et lectionum dogmata auscultante, sagt Gregor von Tours [2]). Daß bereits in der Mitte des 5ten Jahrhunderts Mamercus und Musäus bestimmte feste Lectionen für die Festtage des ganzen Jahres feststellten, haben wir bereits oben S. 327

[1]) Gregor. Turon. mirac. I, 64. II, 16.
[2]) Ibid. II, 47.

geſehen. Aber es bezog ſich dies auch nur auf die Feſttage im engeren Sinne, nicht auf die zwiſchen den Feſten liegenden Sonntage, noch weniger auf die täglichen Meſſen. Hier blieb noch durch dieſe ganze Periode die lectio continua. Da die Lectionarien des Mamercus und Muſäus verloren gegangen, und andere Lectionarien aus dieſer Zeit auch nicht auf uns gekommen ſind, ſo wiſſen wir nicht, welche Pericopen die galliſche Kirche dieſer Zeit hatte. Das Wenige, was wir darüber gelegentlich erfahren, werden wir unten, wo wir das Kirchenjahr dieſer Zeit beſprechen, vermerken. Es iſt indeſſen dieſer Verluſt weniger zu bedauern, da doch eben nur die Feſttage Pericopen hatten, und für die meiſten derſelben z. B. für Weihnacht, Epiphanias u. ſ. w. die Pericopen durch das Feſtfactum gegeben ſind.

Aber was geſchah vor und nach den Lectionen? Zuvörderſt finden wir die drei Gebete post prophetiam, praefatio, collectio eben ſo wie wir ſie in den Moneſchen Meſſen fanden, im Missale Gothicum wieder, nur daß ihr Inhalt hier kirchenjahrsmäßig beſtimmt iſt. Namentlich hebt die praefatio immer vollſtändig die Bedeutung des Tages heraus. An den Heiligentagen enthält ſie eine kurze Hervorhebung der hauptſächlichſten Verdienſte, Leiden und Mirakel des Heiligen. Aber außer dieſen drei uns bereits bekannten Gebeten giebt nun das Missale Gothicum für dieſen Theil der Lectionen noch zwei uns neue, welche es post precem und apologia sacerdotis nennt, und welche es zwiſchen das Gebet post prophetiam und die praefatio ſtellt, ſo daß ſie alſo nach der prophetiſchen Lection und dem darauf folgenden Gebete post prophetiam und vor der praefatio und der darauf folgenden epiſtoliſchen Lection geſprochen ſein müſſen. Wir fügen hinzu, daß wir dieſe Gebete, namentlich das post precem auch in ſpäteren galliſchen Miſſalien wiederfinden, bis der römiſche Ritus ſie verdrängt. Es müſſen alſo in dem Anfange der Meſſe während dieſer Periode Veränderungen vorgenommen ſein. Worin beſtehen dieſelben? und wie fügen dieſe neuen Gebete ſich ein?

Der Name post precem ſchon zeigt, daß dieſem Gebet ein anderes Gebet vorauf gehen ſoll, welches durch erſteres colligirt wird. Das Gebet post prophetiam, welches allerdings voraufgeht, kann aber nicht dies von dem Gebet post precem zu colligirende Gebet ſein, da es ſelbſt eine Collecte iſt. Es muß ein Gemeindegebet ſein, welches der Prieſter mit dieſer oratio post preces colligirte. Dem entſpricht auch ſein Inhalt. Eines derſelben lautet: „Erhöre, Herr, die dir zugeeignete und im Schooße deiner Kirche am heutigen Feſte deiner Geburt verſammelte Familie, daß ſie dein Lob ausbreite. Verleihe den Gebundenen Erlöſung, den Blinden Geſicht, den Sündern Vergebung, weil du gekommen biſt uns ſelig zu machen. Blicke von deinem heiligen Himmel herab und erleuchte dein Volk, deren Gemüth mit voller Hingebung auf dich vertraut, durch Jeſum u. ſ. w.“ Aehnlich alle dieſe orationes post precem. Welches Gemeindegebet iſt nun an dieſer Stelle vorangegangen? Wir könnten an das Kyrie denken, da wir von demſelben in der galliſchen Kirche dieſer Zeit eine Spur finden. Das Concil zu Vaiſon v. J. 492 (oder 529) verordnet in ſeinem dritten Canon: Quia tam in sede apostolica, quam etiam per totas orientales atque Italiae provincias dulcis et nimium salutaris consuetudo est intromissa, ut Kyrie eleison frequentius cum grandi affectu et compunctione dicatur, placuit etiam nobis, ut in omnibus ecclesiis nostris ista tam sancta consuetudo et ad matutinas et ad missas et ad vesperas Deo propitio intromittatur. Man hat dies ſo verſtehen wollen, als ob das Kyrie ſo wie wir es kennen, damals in die Gottesdienſte der galliſchen Kirche eingeführt ſei. Dieſe Auslegung iſt aber falſch, weil die orientaliſche Kirche dieſes Kyrie niemals gekannt hat, und weil auch dieſes Kyrie niemals in den Metten und Veſpern geſungen worden iſt. Die richtige Auslegung iſt dieſe: Bisher hatte die Gemeinde in Gallien wie in Africa und Mailand bei dem ſchon nach den apoſtoliſchen Conſtitutionen gleichmäßig wie im Hauptgottesdienſt ſo in den Metten und Veſpern zu betenden allgemeinen Kirchengebet Domine mise-

rere respondirt, jetzt aber führte man das Singen des Respon-
ses in der n. t. Sprache ein, und sang fortan Kyrie eleison.
Weiter besagt der Canon zunächst Nichts, namentlich enthält
er Nichts über die Stelle in der Messe, an welcher so gesun-
gen wurde. Aber eine andere Frage ist, ob nicht mit dieser
Aenderung am allgemeinen Kirchengebet noch eine andere
Hand in Hand ging. Mehrfache Anzeichen führen uns dar-
auf, daß das allgemeine Kirchengebet um dieselbe Zeit seinen
bisherigen Platz in der Messe verändert haben muß. Dar-
auf freilich, daß das gothische und die späteren Missalien
eines allgemeinen Kirchengebets nach den Lectionen gar nicht
mehr erwähnen, ist weniger zu geben, da dies nicht in das
Missale gehört. Wichtiger schon ist die andere Erscheinung,
daß während dieser Periode, wie wir nachher sehen werden,
die Bittgänge, die Rogationen, die Litaneien entstehen, und
sich völlig ausbilden. Denn bekanntlich hat in diesen das
allgemeine Kirchengebet eine selbständige Stellung so gewon-
nen, daß man in solchen besonderen Betstunden und Betfahr-
ten das sang, was man sonst als allgemeines Kirchengebet in
der Messe sang, und das Ende davon ist gewesen, daß diese
Litanei das allgemeine Kirchengebet ganz verdrängte, daß
man letzteres in der Messe gar nicht mehr, sondern nur als
Litanei in besonderen Betstunden und Betfahrten sang. So
entsteht billig die Vermuthung, daß die Verdrängung des
allgemeinen Kirchengebets aus der Messe mit der Ausbildung
der Rogationen und Litaneien werde Schritt gehalten haben.
Entscheidend aber ist die oben S. 369 mitgetheilte Stelle des
Cäsarius. Da erwähnt Cäsarius der Lectionen, der oblatio
munerum und der Consecration, aber eines zwischen denselben
stattfindenden allgemeinen Kirchengebets erwähnt er nicht.
Ja, er erzählt, daß die Gemeinde unmittelbar nach der Ver-
lesung des Evangelium wegzugehen pflege. Dann muß zu-
vörderst nach dem Evangelium nicht mehr, wenigstens nicht
mehr regelmäßig und für gewöhnlich, gepredigt worden sein,
denn die Predigt würde die Gemeinde abgewartet haben.
Aber auch ein allgemeines Kirchengebet nach alter Weise muß

nicht mehr stattgefunden haben; auch dazu würde die Gemeinde geblieben sein; nur bei dem Opferact fand sie, wenn sie nicht communicirte, ihre Anwesenheit unnöthig. So geht aus dieser Mittheilung des Cäsarius unläugbar so viel hervor, daß zu seiner Zeit das allgemeine Kirchengebet wenigstens seine bisherige Stelle am Ende des homiletischen Theils des Gottesdienstes verloren haben muß. Wenn uns nun das gothische und die späteren Missalien am Anfange der Messe eine oratio post preces geben, die sich ganz und gar als ein Gebet zeigt, in welchem der Priester ein voraufgegangenes Gemeindegebet colligirt, dürfen wir daraus nicht schließen, daß man das allgemeine Kirchengebet von seiner bisherigen Stelle am Schlusse des homiletischen Theils wegnahm, und es an den Anfang desselben und damit der ganzen Messe setzte? So hat es die orientalische Kirche laut den Liturgieen, die jünger als die apostolischen Constitutionen sind, gemacht. Auch führte die ganze Entwickelung mit ziemlicher Nothwendigkeit darauf: seine Selbständigkeit als Opferact hatte das allgemeine Kirchengebet längst verloren, und war ein Appendix des homiletischen Theils geworden; nun verlor aber auch der homiletische Theil seine Selbständigkeit und ward, wie wir eben von Cäsarius gehört haben, nur als Einleitung auf den Act des Abendmahlsopfers angesehen; da mußte es unpassend erscheinen, diese Einleitung von dem Act durch ein zwischenfallendes Gemeindegebet zu trennen; um so mehr dies, als die Fürbitten bereits im Offertorium einen anderen, der Opferidee mehr entsprechenden Platz gefunden hatten, und nachher noch weiter hinter der Consecration fanden. Nimmt man zu dem Allen noch hinzu, daß ja der ganze Gottesdienst als Opfer-, also wesentlich auch als Gebetsdienst angesehen wurde, so mußte es in der That consequent erscheinen, den Gottesdienst mit Gebet zu eröffnen, zu dem Zwecke das allgemeine Kirchengebet ganz an den Anfang des Gottesdienstes zu verlegen, und darauf erst in den Lectionen Gottes Wort, dann Gaben, endlich des Herrn conficirtes Fleisch und Blut zu opfern. Endlich ist es immer eine schwierige Frage gewesen, wie das

Kyrie in ſeiner jetzigen Form in die Meſſe gekommen iſt. Dieſe Frage iſt aber beantwortet, wenn es richtig iſt, daß man im Laufe des 6ten Jahrhunderts das allgemeine Kirchengebet an den Anfang des Gottesdienſtes legte, ſpäter aber das weitläufige allgemeine Kirchengebet, das in dieſer prolixen Form als Litanei ein ſelbſtändiges Daſein gewonnen hatte, für die Meſſe zu der Form des jetzigen Kyrie verkürzte. Aus dieſen Gründen glauben wir annehmen zu müſſen, daß in dieſem Zeitraum in der galliſchen Kirche das allgemeine Kirchengebet von ſeiner bisherigen Stelle an den Anfang der Meſſe verlegt ward, und daß dieſer Anfang ſich demnach ſo geſtaltete: die Meſſe begann mit einer prophetiſchen Lection, worauf die Collecte post prophetiam folgte; und dann ward das allgemeine Kirchengebet mit der Gemeinde gebetet, welches der Prieſter in dem Gebet post precem colligirte; und darnach erſt hob mit der Präfation und darauf folgender epiſtoliſcher Lection der eigentliche Gottesdienſt an.

Wir haben alſo dieſen Act von der prophetiſchen Lection an bis zum Gebet post precem einſchließlich als eine Art von praeparatio in missam anzuſehen. Schon die prophetiſche Lection mit der oratio post prophetiam hatte, wie wir oben S. 356 ſahen, dieſe Bedeutung. Daß die Anordnung ſehr adäquat geweſen wäre, iſt nicht zu behaupten; aber eben darum blieb ſie auch nicht ſo. Dieſe Bedeutung dieſer einleitenden Stücke erklärt uns aber auch die erwähnte apologia sacerdotis. Dies Gebet kommt nur Ein Mal, in der Meſſe für den Oſtertag, im Missale Gothicum vor. Dies beſagt jedoch Nichts, da die Miſſalien ſolche Stücke, die immer in gleicher Form wiederkehren, häufig nur an Einer Stelle ein für alle Mal geben. Der Inhalt iſt ein perſönliches Beichtgebet, ein perſönliches confiteor des die Meſſe haltenden Prieſters nebſt Bitte um Vergebung. Daher kommt es auch, daß es von dem Miſſale gerade der Oſtermeſſe eingefügt iſt: die Oſterzeit war ſchon damals die hauptſächlichſte allgemeine Beichtzeit. Ein ſolches Confiteor mußte um ſo nöthiger erſcheinen, je voller man den Begriff des Sacerdotium faßte:

wer nach seinem Amt als Interceſſor für die Sünden Anderer handeln ſollte, mußte zuvor wegen der eignen Sünden Richtigkeit treffen, wie das auch in dieſem Gebet unſeres Miſſale ausgeſprochen iſt. Dann aber mußte dieſe apologia sacerdotis auch vor jeder Meſſe, und zwar am Anfang derſelben, da wo die Gemeinde ihrer Seits durch das allgemeine Kirchengebet ſich auf die Meſſe ſchickte, geſprochen werden. Dahin ſtellt denn auch unſer Miſſale dieſe apologia sacerdotis. Nur darüber kann man noch zweifelhaft ſein: ob dieſelbe laut, oder ob ſie ſtill, während die Gemeinde das allgemeine Kirchengebet unter Führung des Diacons betete, geſprochen worden ſei? Letztere Anordnung finden wir wohl in orientaliſchen Liturgieen. Für Erſteres dagegen ſpricht, daß es in dem Gebete heißt: coram testibus confiteor, confiteor sub testibus.

Während des Gebetes kniete die Gemeinde: diacono clamante: Flectamus genua, ſagt Cäſarius [1]). Der alte Unterſchied zwiſchen Tagen ſtehenden und knieenden Gebetes kommt in dieſen Zeiten nicht mehr vor. Das Räuchern beim Gebet, ſo wie auch der Gebrauch von Lichtern im Gottesdienſt war ſchon zur Zeit des Chlodowich in der galliſchen Kirche üblich [2]).

Ein zweites, zu den Lectionen hinzutretendes Element iſt der Geſang. Jeder geſungene Pſalm ward mit dem kleinen Gloria geſchloſſen, wie noch jetzt; aber dies kleine Gloria, das bisher lautete: Gloria patri et filio et spiritui sancto in saecula saeculorum, Amen, erhielt jetzt im Gegenſatze gegen die Häretiker ſeine jetzige vollere Faſſung. Das Concil zu Vaiſon v. J. 492 (oder 529) verordnet im 5ten Canon: quia non solum in sede apostolica sed etiam per totum orientem et totam Africam vel Italiam propter haereticorum astutiam, qui Dei filium non semper cum patre fuisse sed a tempore coepisse blasphemant, in omnibus clausulis post

[1]) Hom 34.

[2]) Gregor. Turon. hist. Francor. II, 31.

Gloria sicut erat in principio dicitur, etiam et nos in universis ecclesiis nostris hoc ita dicendum esse decernimus. Von als Hymnen in Gebrauch genommenen Schriftstücken findet sich in dieser Periode zuerst das Magnificat [1]). Daß das große Gloria bei der gallischen Kirche in gottesdienstlichem Gebrauche war, bezeugt Gregor von Tours: emittens voce magna Gloria in excelsis deo omnem clerum pariter psallere fecit [2]), aber er sagt nicht, daß es gerade in der Messe so geschehen sei. Die kirchliche Hymnendichtung setzte in dieser Periode namentlich der Bischof Fortunatus von Poitiers († 600) fort. Von ihm sind der Weihnachtshymnus Agnoscat omne saeculum, nachgebildet in Luthers „Den aller Weltkreis nie beschloß", der Osterhymnus Salve festa dies, nachgebildet in unserem „Also heilig ist der Tag", außerdem die berühmten Hymnen Vexilla regis prodeunt und Pangue lingua gloriosi, welche lateinisch auch in unseren Kirchen gesungen sind. Für Erhaltung der Gesangeskunst sorgte Gregor von Tours durch Anlegung einer Sängerschule [3]). Was endlich die Gesänge in der Messe und namentlich in dem Theil der Lectionen betrifft, so haben wir schon oben S. 377 gesehen, daß Musäus responsoria psalmorum capitula temporibus et lectionibus congruentia anfertigte. Daß diese Responsorien aus Italien kamen, und worin sie bestanden, haben wir (oben S. 293) schon vom Isidorus Hispalensis gehört. Auch Gregor von Tours erwähnt der Responsorien [4]). Auch der Prosen wird bereits in dieser Zeit erwähnt, im Leben des Cäsarius von Arles [5]) heißt es: adiecit etiam atque compulit, ut laicorum popularitas psalmos et hymnos pararet, altaque et modulata voce instar clericorum, alii Graece, alii Latine, prosas antiphonasque cantarent. Aus

[1]) Vgl. Mabillon Liturg. Gall. p. 407.

[2]) De glor. martyr. I, 63.

[3]) De mirac. S. Martini I, 33.

[4]) Hist. Francor. VIII, 3.

[5]) In Bouquet's Sammlung der französischen Geschichtschreiber T. III, p. 334.

dieſer Stelle erſehen wir zugleich, wie viele Mühe man ſich damals noch gab, die Gemeinde ſogar in die künſtlicheren Sangweiſen einzuführen. Die Stelle aber, an welcher Reſponſorien und Proſen geſungen wurden, war ſtets zwiſchen Epiſtel und Evangelium.

Daß noch gepredigt wurde, und wenn es geſchah, nach der Verleſung des Evangelium, bezeugen uns die vorhandenen Predigten des Cäſarius von Arles, die theils über die prophetiſche, theils über die epiſtoliſche, theils über die evangeliſche Lection gehalten ſind. Auch vom Biſchof Avitus von Vienne, von welchem Gregor ein Buch Predigten kannte [1]), wiſſen wir, daß er predigte, und vom Fauſtus von Riez, daß er bald frei predigte bald memorirte, denn Sidonius Apollinaris ſchreibt an ihn [2]): praedicationes tuas nunc repentinas, nunc cum ratio poposcisset elucubratas, raucus plosor audivi. Der Predigende trat auf die Stufen, die zum Altarplatz hinaufführten; Sidonius ſagt in einem Gedicht [3]): Seu te conspicuis gradibus venerabilis arae concionaturum plebs sedula circumsistit. Auch ließ man wohl, wenn der Presbyter zu predigen behindert war, Homilien berühmter Kirchenlehrer durch den Diacon oder Lector vorleſen; das Concil zu Vaiſon v. J. 529 verordnet im 2ten Canon: Si presbyter aliqua infirmitate prohibente per se ipsum non potuerit praedicare, sanctorum patrum homiliae a diaconis recitentur. Si enim digni sunt diaconi, quae Christus in Evangelio locutus est, legere, quare indigni judicentur, sanctorum patrum expositiones publice recitare? Indeſſen iſt die Predigt nicht mehr etwas Regelmäßiges; wir haben gehört, wie Cäſarius klagt, daß die Gemeinde ſich daran gewöhnt habe, gleich nach dem Evangelium wegzugehen, und das würde nicht geſchehen ſein, wenn ihr regelmäßig gepredigt wäre. Die vorgenannten Beiſpiele ſind ja auch ſämmtlich ausgezeichnete Biſchöfe,

---

[1]) Hist. Francor. II, 33.
[2]) Lib. IX ep. 3.
[3]) Ad Faust. episc. Rej. v. 124. 125.

deren Thun keinen Maaßstab für das der gewöhnlichen Presbyter dieser Zeit hergiebt.

Daß nach der Predigt kein allgemeines Kirchengebet mehr statt fand, haben wir schon gesehen. Aber die infideles wurden noch zwischen Evangelium und Offertorium entlassen. Gregor von Tours erzählt von dem zur Zeit Chlodowichs lebenden Bischofe Nicetius von Trier, er habe einst Messe in Gegenwart des Königs Theodebert gehalten; in des Königs Gefolge seien Excommunicirte gewesen: da habe er gewartet, daß diese sich entfernten; aber als sie auch während des Offertorium nicht weggegangen seien, habe er dem Könige erklärt, nicht in der Messe fortfahren zu können, wenn diese nicht die Kirche verließen.

Der Theil der Lectionen verlief demnach folgender Maaßen: Prophetische Lection, Gebet post prophetiam, allgemeines Kirchengebet, Gebet post precem, apologia sacerdotis; dann praefatio, epistolische Lection, Responsorium oder Prose, Collecte, evangelische Lection.

Wenden wir uns dem zweiten Theil der Messe zu, so hat zunächst das Offertorium im Missale Gothicum noch ganz die nemliche Form, die wir in den Moneschen Messen fanden. Erst die Collecte ante nomina, im Missale Gothicum nur immer collectio schlechthin genannt, aber am Inhalt als solche kenntlich. Dann die Darbringung der Gaben und Gebete: offerunt tibi, domine virtutum, munera et vota credentes, heißt es in einem Gebete post nomina (p. 426), und in einem anderen (p. 396) wird Gott gebeten, ut plebis suae ministrorumque vota suscipiens, oblationes nostras — accipiat, und in einem dritten (p. 403) heißt es: adesto supplicationibus nostris, et munera superimposita adsume. Merkwürdig, wie dabei die alte Opferanschauung noch einmal wieder auftaucht; in einem Gebete post nomina (p. 344) heißt es: dominum deprecemur, ut in nobis vel timor ejus vel cordis puritas vel caritas quae casum non habet, immobilis perseveret; quia haec est salutaris oblatio, haec vera, haec pinguis hostia; ista sunt pura libamina. Man glaubt den Tertullian reden zu hören. Aber die eigentliche Anschauung

ist doch eine andere: in einem Gebete der Epiphaniasmesse (p. 245) wird der Herr, der da Wasser in Wein verwandelt hat, gebeten, ut nunc in sanguinem suum oblationum nostrarum vina convertat; ähnlich in einem anderen (p. 256) vom Brode, ut oblationem, quam tibi de tua terra fructificante porrigimus, coelesti permuneratione, te sanctificante, sumamus. So wird schon in den Opfergaben die consecrirte Eucharistie anticipirend gesehen, und daher heißt es denn in den Gebeten post nomina: praesentem oblationem ita inlabere, ut medelam viventibus, defunctis refrigerium praestet (p. 243), oder: ut haec sacrificia sic viventibus proficiant ad emendationem, ut defunctis opitulentur ad requiem (p. 230). An den Märtyrertagen haben die Gaben auch noch die Nebenbedeutung, Geschenke zum Ehrengedächtniß des betreffenden Heiligen zu sein: qui in hunc celeberrimum diem in honorem sancti antistitis sui Martini offerimus, heißt es im Gebet post nomina der Martinusmesse. Noch opfern die Laien. Gregor von Tours erwähnt, daß Laien den Wein zur Communion opferten [1]). Dasselbe bezeugen die Gebete post nomina im Missale Gothicum, wo es heißt: diversis oblationibus sacris altaribus, una tamen fidei devotione collatis (p. 305), oder: oremus pro his qui offerunt munera pro se, et pro caris suis, et pro spiritibus carorum suorum (p. 330), oder: suscipe has oblationes famulorum famularumque tuarum (p. 336 cf. p. 339), oder: munera populi tui (p. 383). Aber es hatte mit dem Opfer der Laien seine eigne Ordnung: die Gaben wurden auf den Altar gebracht (oblata munera superposita altario tuo, heißt es in einem Gebete ante nomina p. 298), aber die Laien durften die ihrigen nicht selbst auf den Altar bringen, sondern die Diaconen nahmen dieselben von ihnen entgegen und trugen sie auf den Altar; die Gaben auf den Altar zu bringen, war ein Vorrecht fürstlicher Personen [2]). Der Diacon trug die zum Abendmahl bestimmten Elemente im Tabernakel (turris) auf den Altar; Gregor von

[1]) De glor. confess. 65.

[2]) Conc. Matiscon. a. 585. c. 13.

Tours erzählt: tempus ad sacrificium offerendum advenit, acceptaque turri diaconus, in qua ministerium dominici corporis habebatur, ferre coepit ad ostium, ingressusque templum, ut eam super altari superponeret etc. Der Diacon brachte die gesammelten Oblationen erst in die Sacristei, legte davon das zum Abendmahl Nöthige auf das Tabernakel, und brachte es auf den Altar. In der vorigen Periode haben wir noch gefunden, daß auch andere Gaben als Brod und Wein geopfert wurden; in dieser Periode erfolgen nun auch in der gallischen Kirche die Verordnungen, daß nur Brod und Wein mit Wasser auf den Altar kommen dürfen[1]). Auch das Missale Gothicum bezeugt dies, wenn es in einem Gebete zu Epiphanias (p. 249) heißt: sacrificiis — intende —, quibus non jam aurum, thus et myrrha profertur, sed iisdem muneribus declaratur, offertur, immolatur, sumitur. Daher concentrirt sich von nun an der Name oblata, oblatae auf Brod und Wein des Abendmahls[2]). Doch blieben Opfer anderer Art noch ferner Sitte; noch in später Zeit pflegten die fränkischen Könige am Epiphaniastage Gold, Weihrauch und Myrrhen zu opfern[3]); nur daß solche Gaben nicht auf den Altar kamen. Nach geschehener Darbringung wurden die Namen der Opfernden und Derer, für welche geopfert wurde, Lebender wie Todter vom Diacon recitirt; es heißt in den Gebeten post nomina unseres Missale: nomina quorum sunt recitatione complexa (p. 210), auditis nominibus offerentum (p. 230), auditis nominibus ac desideriis offerentum (p. 246), nomina serie relata defunctorum (p. 265), offerentum ac pausantum quae recitata sunt nomina (272), quos recitatio commemoravit ante sanctum altare (p. 301). Unter den Gestorbenen geschah auch der Apostel und vornehmsten Heiligen namentlich Erwähnung, aber nicht so daß für sie gebetet wäre, sondern in commemorationem eorum[4]). Auf die Re-

[1]) Conc. Antissidor. a. 590. c. 8.
[2]) Vgl. Conc. Arelat. a. 554. c. 1.
[3]) Vgl. Daniel cod. liturg. I, 128.
[4]) Vgl. z. B. das Gebet post nomina p. 342.

citation der Namen folgte das Gebet post nomina, hier ganz deſſelben Inhalts wie in den Moneſchen Meſſen.

Der Conſecrationsact vom Friedenskuß an bis zur collectio post orationem dominicam bleibt während dieſer Periode vollſtändig unverändert ſo, wie wir ihn in den Moneſchen Meſſen gefunden haben. Der Friedenskuß ward noch wirklich gegeben [1]). Das Concil zu Aurerre v. J. 590 verbot im 12ten Canon, den Leichen den Friedenskuß zu geben. In dieſe Verirrung zu gerathen lag nahe, wenn man einmal das Verhältniß zwiſchen der diesſeitigen und jenſeitigen Gemeinde ſo dachte, daß jene auf dieſe wirken könne. Die Präfationen heißen im Miſſale Gothicum nicht bloß Conteſtationen ſondern auch Immolationen. Sie ſind ziemlich lang; die für die Heiligentage enthalten einen kurzen Auszug aus der Geſchichte des Heiligen. Das Concil zu Vaiſon v. J. 529 verordnete, daß das Sanctus in allen Meſſen, auch in der Quadrageſima, und auch in den Todtenmeſſen geſungen werden ſolle, quia tam dulcis et desiderabilis vox etiamsi die noctuque dici posset, fastidium non potest generare. Es muß alſo Solche gegeben haben, die in den namhaft gemachten Zeiten das Sanctus wegließen, der Meinung daß dieſer Jubelgeſang für dieſe Zeiten nicht paſſe. Die Gebete post Sanctus im Miſſale Gothicum ſind nach Inhalt und Form denen in den Moneſchen Meſſen gleich. Eines derſelben iſt, wie wir ſchon oben S. 334 bemerkt haben, ein Auszug aus den Gebeten, welche der römiſche Canon an dieſer Stelle der Meſſe hat, aber ſo daß es ganz in die Form eines galliſchen Gebets post Sanctus gebracht iſt. Merkwürdig, daß dies gerade das zu den Meſſen der Rogationstage geordnete Gebet post Sanctus iſt: dies Inſtitut der Rogationen hat von Anfang her römiſche Einwirkungen erfahren. Aus den S. 367 mitgetheilten Worten des Cäſarius von Arles geht hervor, daß er die Epikleſe des heiligen Geiſtes zwar noch kannte,

[1]) Vgl. die Gebete ad pacem im M. Gothicum p. 204. 247. 262. 266. 271. 297. 302. 343. 373. 394. 411. 418. 424. 417.

aber die Consecration nicht sowohl mehr an sie als an die Einsetzungsworte knüpfte. Deßhalb enthalten nun die Gebete post mysterium des Missale Gothicum selten (nur die p. 233. 256. 284. 402. 425. 430 sich findenden) mehr die Epiklese des heiligen Geistes; vielmehr enthalten sie entweder eine Anamnese des Leidens Christi, oder die Bitte um Annahme des Opfers; einige unter denen, die noch eine Epiklese des heiligen Geistes enthalten, schicken auch der Bitte um das Herabkommen des heiligen Geistes eine Formel der Aufopferung voran, z. B. S. 430: offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationalem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem salutarem, obsecrantes ut infundere digneris spiritum tuum sanctum. Die Gebete ante orationem dominicam sprechen, wie in den Moneschen Messen, immer den Gedanken aus, daß man in seiner Unwürdigkeit kein Recht habe, aber auf Christi Verdienst es wage, dem Vater kindlich betend zu nahen; und die Gebete post orationem dominicam nehmen immer das libera nos a malo auf, und führen es mehr oder weniger ins Specielle aus[1]). Aus der S. 369 mitgetheilten Stelle des Cäsarius von Arles sehen wir, daß zu seiner Zeit die Gemeinde noch die Response bei der Präfation, das Sanctus, das Vater unser sang.

Etwas beträchtlicher sind die Veränderungen, welche der Austheilungsact und der Schluß der Messe in dieser Periode erfahren. Die drei Gebete (Postcommunion und Schlußcollecte und Schlußsegen), die wir in den Moneschen Messen fanden, finden wir im Missale Gothicum unverändert so wieder. Die oratio post communionem heißt hier auch wohl post eucharistiam; und die Collecte heißt hier wohl consummatio missae, woraus wir sehen, daß wir uns nicht geirrt haben, wenn wir sie S. 362 als Apolysis faßten. Aber außerdem kommen nun im Missale Gothicum noch zwei weitere Gebete vor, nemlich eine zweite benedictio populi und eine collectio ad panis fractionem.

[1]) Vgl. p. 206. 212. 220. 250. 257. 290. und namentlich p. 234.

Mit dieſer zweiten benedictio populi hat es folgende Bewandniß: Wir haben S. 369 geſehen, wie man die Gemeinden nicht mehr bewegen konnte, während der ganzen Meſſe anweſend zu bleiben, und ihnen deßhalb vorſtellte, daß ſie doch nicht weggehen könnten, ohne den Segen empfangen zu haben. Als aber auch dies nicht half, ließ man ſich, um die Gemeinde wenigſtens während des Conſecrationsacts anweſend zu erhalten, zu einer Conceſſion herbei: man erlaubte den Nichtcommunicirenden vor der Austheilung wegzugehen, und führte zu dieſem Zwecke ein zweimaliges Sprechen des Segens ein, in der Weiſe daß man erſt zwiſchen dem Conſecrations- und dem Austheilungsact, alſo nach der collectio post orationem dominicam und vor der Austheilung eine benedictio über den Theil der Gemeinde ſprach, der nicht communiciren ſondern weggehen wollte, und dann am Schluſſe der ganzen Meſſe nach der consummatio missae eine zweite benedictio über den Theil der Gemeinde, der communicirt hatte. So hat es nun das Miſſale Gothicum. Wenn man gemeint hat, jener vor der Austheilung zu ſprechende Segen ſei der biſchöfliche und nur dem Biſchofe zu ſprechen geſtattete, und dagegen der Schlußſegen der presbyteriale und auch von dem Presbyter zu ertheilende Segen geweſen, ſo iſt das eine Anſicht, die gar keinen geſchichtlichen Anhalt hat und auch in anderer Beziehung fehl gegriffen iſt. Nach älteſter Anſchauung kam das Ertheilen des Segens überhaupt nur dem Biſchof zu, und dem Presbyter nur dann, wenn der Biſchof nicht da war. Als aber mit der Ausbreitung des Chriſtenthums die biſchöflichen Diöceſen ſich aus Parochien in Complexe von Parochien verwandelten, den meiſten Gemeinden nicht mehr direct die Biſchöfe ſelbſt ſondern die von ihnen delegirten Presbyter vorſtanden, und mithin in den meiſten Kirchen die meiſten Gottesdienſte nicht vom Biſchof, ſondern vom Presbyter geleitet wurden, da ließ ſich auch das Segnen wie manches Andere nicht länger als Amtsvorrecht des Biſchofs halten. Man machte nun zuerſt die Diſtinction, die wir S. 363 bemerkt haben, daß der außergottesdienſtliche Segen

einzelnen Personen und Familien auch vom Presbyter, ganzen Gemeinden und dem Volke aber nur vom Bischofe ertheilt werden dürfe. Und dies wendete man Anfangs auch noch auf den im Gottesdienst zu ertheilenden Segen an, den darnach kein Presbyter ertheilen konnte; das Concil zu Agde v. J. 506 verordnet im 44ten Canon: benedictionem super plebem in ecclesia fundere, aut poenitentem in ecclesia benedicere, presbytero penitus non licebit. Natürlich konnte auch dies keinen Bestand haben, und es kam bald dahin, daß wenn kein Bischof da war, der Presbyter den Segen ertheilte sowohl vor der Austheilung als am Schlusse. Man dachte sich dabei Anfangs, daß der Presbyter Solches als Delegirter des Bischofs thue, bis man später zu der Ansicht überging, daß die presbyteriale Weihe auch die facultas benedicendi in sich schließe. Daß der Segen für die Nichtcommunicirenden nach dem Vater unser gesprochen wurde, bestätigen uns auch die Worte des Cäsarius in der S. 369 angeführten Stelle: usquequo oratio dominica dicatur et benedictio populo detur. Die Formel für diesen Segen ist übrigens nicht die mosaische, sondern das Missale Gothicum giebt eine ganze Reihe von Segensformeln, deren Inhalt sich nach den Tagen, für welche sie geordnet sind, modificirt. Sie haben allesammt die Einrichtung, daß sie in eine Reihe von Strophen zerfallen, auf deren jede die Gemeinde Amen respondirt. Wir geben als Probe die benedictio populi am Tage Peter und Paul: „Gott, der du den Gliedern der Kirche als ein Doppellicht, die Finsterniß zu meiden, des Petrus Thränen und des Paulus Lehre hast leuchten lassen. Amen. Siehe diese Gemeinde mit Gnaden an, der du den Himmel öffnen lässest vom Petrus durch die Schlüssel, vom Paulus durch die Lehre. Amen. Damit unter solchen Führern die Gemeinde dorthin bringen möge, wohin gleicherweise und zusammen jener Hirte durch Kreuzigung, jener Lehrer durchs Schwert gedrungen sind. Amen. Durch unseren Herrn Jesum u. s. w." Andere Formeln haben mehrere Strophen. Die Formeln des am Schlusse über die Communicanten zu

sprechenden Segens haben ähnlichen Inhalt und dieselbe Form. Aus der Benedictionsformel p. 377 ergiebt sich, daß der Priester am Schlusse jeder Strophe, wo die Gemeinde Amen zu respondiren hatte, das Kreuz schlug. Dem gegenüber verneigte sich dann die Gemeinde: Quoties diaconus clamaverit, ut vos ad benedictionem inclinare debeatis, et corpora et capita fideliter inclinetis; — benedictio enim, quae vobis datur, ros et pluvia coelestis esse cognoscitur[1]).

Die collectio ad panis fractionem kommt in dem Missale Gothicum nur Ein Mal, in der Messe zur Ostervigilie vor, was aber nicht beweist, daß sie nicht in jeder Messe gesprochen wäre. Ueber die Stelle, welche sie in der Messe hatte, läßt sich Nichts entnehmen. Aber wenn Gregor von Tours sagt[2]): omnibus confracto pane communionem largitur, und an einer andern Stelle[3]): explicitis verbis sacris, confracto corporis dominici sacramento et ipse sumsit et aliis distribuit ad edendum, so ergiebt sich daraus, daß die fractio panis nach den Einsetzungsworten und dem Vater unser (explicitis verbis sacris) und vor der Austheilung ihre Stelle hatte, und daß sie wesentlich zu letzterer gehörte. Das bestätigt auch der Inhalt jener collectio des Missale Gothicum, welcher von den späteren dogmatischen Gedanken der fractio noch Nichts weiß, sondern eine einfache Bitte ist, daß das Opfer und sein Genuß den Betheiligten heilsam sein mögen. Mit dieser fractio panis wird sich auch die immissio panis in calicem verbunden haben, von welcher wir aus der vorigen Periode her wissen, daß die gallische Kirche sie hatte. Das Brod ward noch mit der Hand empfangen. Aber die Weiber durften es nicht mit der bloßen Hand nehmen; das Concil zu Auxerre v. J. 578 verordnet im 36ten Canon: non licet mulieri nuda manu eucharistiam accipere — manum suam ad pallam dominicam mittere. Auch mußten nach demselben Concil Can.

[1]) Caes. Arelat. hom. 34.
[2]) De vit. patr. 4.
[3]) Mirac. I, 87.

42 die Weiber bei der Communion eine besondere Kleidung tragen: Ut unaquaeque mulier quando communicat dominicalem (Schleier) suum habeat; quod si non habuerit, usque in alium diem dominicum non communicet.

Die sich immer steigernden Vorstellungen von der Messe führten ein immer sorglicheres Umgehen mit den Abendmahlselementen herbei. Dies fängt schon bei der Art an, wie die Brode auf den Altar gelegt werden sollen, nemlich nicht beliebig sondern so, daß sie die Figur des Kreuzes bilden. Der 3te Canon des Concils zu Tours v. J. 567 verordnet de compositione corporis dominici super altario: ut corpus domini in altari non imaginario ordine sed sub crucis titulo componatur. Wir haben darin die Anfänge der mystischen Spielereien, welche später die mostarabische (siehe oben S. 317) und die orientalischen Liturgien mit der Zurechtlegung der Brode auf dem Altar treiben. Noch mehr aber bei dem Verfahren mit den Ueberbleibseln. Da durch die Oblationen mehr Brod zusammen kam als zum Abendmahle gebraucht wurde, so blieb meistens eine Quantität geopferten aber nicht mit consecrirten Brodes. Dieses Brod nannte man Eulogien, und vertheilte es am Schlusse des Gottesdienstes unter das Volk, schickte es auch wohl einander als Grußeszeichen (eulogiae salutis) zu. Solcher Eulogien erwähnt Gregor von Tours [1]). Noch sorglicher natürlich ging man mit den Resten des wirklich consecrirten Brodes um. Man bewahrte dasselbe Zwecks der Krankencommunionen auf in den Tabernakeln, deren wir in der gallischen Kirche zuerst bei Gregor von Tours [2]) erwähnt finden. Das erste Concil zu Tours v. J. 461 hatte zu dem Zwecke verordnet: ut omnis presbyter habeat pyxidem aut vas tanto sacramento dignum, ubi corpus domini diligenter recondatur ad viaticum recedentibus a seculo. Quae tamen sacra oblatio intincta esse debet in sanguine Christi, ut veraciter presbyter possit dicere infirmo:

[1]) Hist. Francor. IV, 35. V, 14.
[2]) De glor. Mart. I, 22.

corpus et sanguis domini nostri Jesu Christi proficiat tibi in remissionem peccatorum et vitam aeternam. Wenn man in dieſer Zeit anfing, auch den Leichen von dieſen conſecrirten Elementen einzuflößen, ſo trat der 12te Canon des Concils zu Auxerre v. J. 580 ſolchem Mißbrauch entgegen. Aber die ſo aufbewahrten Elemente ſollten, wenn ſie nicht zur Krankencommunion gebraucht wurden, auch nicht durch zu lange Aufbewahrung verderben. Daher ſollen ſie alle Sonnabend erneuert werden, das Concil zu Orleans v. J. 541 verordnet: Oblata, quae in altari offeruntur, de sabbato in sabbatum semper innoventur, quia panes propositionis, qui super mensam domini mutabantur, ne diu servati mucidi fiant, et ut quidem sentiant, igni concrementur. Später ward dieſer Erneuerungstermin auf alle drei Tage geſetzt [1]). Das bei der Erneuerung Abgängige aber ſoll man nach dem Concil zu Maçon v. J. 585 von Kindern aufeſſen laſſen [2]). Fahrläſſige Verderbung der geweihten Elemente war mit Kirchenbuße belegt.

Nach dem Allen ſind die Veränderungen, welche der Verlauf der galliſchen Meſſe in dieſer Periode erfährt, nicht bedeutend; aber eine bedeutende Veränderung liegt nun darin, daß der Inhalt der Meſſe und ihrer Gebete in dieſer Periode durchweg nach dem Kirchenjahr beſtimmt wird, und zwar im ausgedehnteſten Umfange. Im Miſſale Gothicum ſind alle die von uns namhaft gemachten Gebete mit alleiniger Ausnahme der apologia sacerdotis, des Sanctus, der Einſetzungsworte, des Vater unſer und der collectio ad panis fractionem variabel, und zwar ſo ſehr, daß jeder gottesdienſtliche Tag, den das Miſſale Gothicum überhaupt kennt, auch ſeine eigene Meſſe und in derſelben faſt alle Gebete eigenthümlich hat. Namentlich hat gewiß jeder gottesdienſtliche Tag ſeine eigne praefatio, collectio post nomina, ad pacem und contestatio. Es legt ſich eine für dieſe ſonſt nicht ſchöpferi-

[1]) Vgl. Muratori Opp. XIII, 1, 462.
[2]) Ebendaſ. S. 447.

schen Zeiten überraschende Productivität in der Menge dieser Meßgebete zu Tage. So z. B. kommen zwar einige aber doch nur wenige der in den Moneschen Messen enthaltenen Gebete in dem Missale Gothicum wieder vor, der größte Theil des Inhalts des letzteren ist neu. Und dasselbe Verhältniß findet zwischen dem gothischen und den späteren gallischen Missalien statt. Und dabei wird man nicht läugnen dürfen, daß, wenn man von den hin und wieder vorkommenden irrigen Lehren vom Opfer und vom Fegfeuer u. s. w. absieht, ein Schatz von Innigkeit und Tiefsinn in diesen Gebeten liegt. Ein nicht geringer Theil der noch jetzt von uns gebrauchten Collecten stammt aus diesen gallischen Missalien. Daß dabei die Verfasser dieser Gebete nicht selten Gedanken und Wendungen aus den Schriften der großen Kirchenlehrer, namentlich des Augustinus entlehnen, wird man ihnen nicht zum Vorwurf machen können. Um nun aber die Entwickelung auch nach dieser Seite hin zu übersehen, müssen wir die weitere Ausgestaltung, welche das Kirchenjahr der gallischen Kirche während dieser Periode erfährt, ins Auge fassen.

Die erste bezügliche Urkunde, die Festordnung des Perpetuus (s. oben S. 341), hebt die Zählung der Feste mit Weihnacht an. Eben so thun das Missale Gothicum und alle ähnlichen Documente dieser Zeit. Nachdem das Weihnachtsfest vorhanden, und dadurch die erste Hälfte des Kirchenjahrs von Weihnacht bis Pfingsten eine Explication des Lebens des Herrn war, lag es allerdings nahe, die auf a. t. jetzt immer mehr in Vergessenheit kommenden Anschauungen vom Passah und ersten Monat u. s. w. beruhende Berechnung des Kirchenjahrs von Ostern ab aufzugeben, und dasselbe mit Weihnacht beginnen zu lassen. Wir folgen in unserer Darstellung den Anschauungen der Zeit, deren Kirchenjahr wir darzustellen haben.

In der vorigen Periode fanden wir für die gallische Kirche nur erst den Weihnachts- und den Epiphaniastag bezeugt. In dieser Periode finden wir nun zunächst die ersten Anfänge einer auf das Weihnachtsfest vorbereitenden, einer

Adventszeit. In der Fastenordnung des Perpetuus, Bischofs von Tours 461—491, wird verordnet, daß vom Todestage des heiligen Martinus (11. November) bis Weihnacht täglich drei Mal in der Woche gefastet werden soll. In dies Fasten trägt Cäsarius von Arles Adventsgedanken hinein: Der Geburtstag des Herrn, so argumentirt er in einer seiner Homilien, ist gleichsam die geistliche Hochzeit, in welcher sich Christus mit der Kirche als seiner Braut vermählt; da müssen wir uns mit hochzeitlichem Kleide schmücken, und zu dem Zwecke etliche Zeit vor dem Feste uns mit Enthaltsamkeit, Keuschheit, Almosen, Fasten, Beten auf dasselbe bereiten [1]). Das Concil von Tours v. J. 567 verengt im 18ten Canon die Fastenzeit und setzt sie von Anfang Decembers bis Weihnacht. Aber schon das Concil zu Maçon v. J. 581 verbietet nicht allein für diese Fastenzeit alle Hochzeiten, sondern erneuert und vervollständigt auch im 9ten Canon die Vorschrift des Perpetuus: ut a feria sancti Martini usque ad nat. Dom. secunda, quarta et sexta sabbati jejunetur, et sacrificia quadragesimali debeant ordine celebrari. Also vom 11ten November bis Weihnacht soll an jedem Montag, Mittwoch und Freitag gefastet werden, doch gab es für diese Zeit noch keine besonderen Messen, sondern es sollen in den Gottesdiensten dieser Zeit die Messen für die Osterquadragesima gebraucht werden. So finden wir es denn auch in dem diese Periode schließenden Missale Gothicum: einen eigentlichen Advent kennt es noch nicht, nicht einmal den Namen; das Weihnachtsfest ist ihm das festum adventus domini; noch weniger kennt es eigne Messen für die Adventszeit, aber für die Quadragesima vor Ostern giebt es allgemein gehaltene missas in jejunium, und diese sollen nach der Bestimmung des Concils von Maçon auch in der Fastenzeit vor Weihnacht gebraucht werden. Dies Fasten schloß mit der Weihnachtsvigilie. Schon die Vigilienordnung des Perpetuus legt dem Weihnachtsfest eine Vigilie bei; das Missale Gothicum hat für dieselbe eine

[1]) Vgl. Augusti a. a. O. I, 191 ff. Rheinwald a. a. O. S. 230.

eigne Messe. Eben so natürlich für das Weihnachtsfest selbst; die in den Gebeten hervorgehobenen Gedanken sind, daß es das festum adventus, nativitatis, incarnationis ist. Den Neujahrstag kennt Cäsarius von Arles laut seinen auf diesen Tag gehaltenen Predigten als Fasttag gegenüber den heidnischen Lustbarkeiten und Festlichkeiten; er tadelt namentlich, daß die Heiden an diesem Tage sich als Weiber, ja als Thiere auskleiden, allerlei Wahrsagerkünste treiben, schwelgen und tanzen und prassen, und daß auch Christen sich nicht entblöden Solches mitzumachen, dem gegenüber hätten die Väter gewollt, daß in allen Gemeinden an diesem Tage gefastet werde, das solle seine Gemeinde auch thun. Aber schon das Concil von Tours v. J. 567 erweitert nicht allein dies Fasten auf drei Tage, sondern verbindet auch hiemit die Auffassung des Tages als festum circumcisionis domini; es sagt im 17ten Canon: excipitur triduum illud, quod ad calcandam gentilium consuetudinem patres nostri statuerunt, privatas in Cal. Januar. fieri litanias, ut in ecclesiis psallatur, et hora octava in ipsis calendis circumcisionis missa deo propitio celebretur. Also, es soll unter Bittgängen, die aber nicht öffentlich sondern in den Kirchen abzuhalten sind, die Litanei gesungen, und eine der Beschneidung des Herrn gedenkende Messe gehalten werden, und zwar Letzteres wie in allen Fastenzeiten erst Nachmittags, damit die Fasten nicht unterbrochen würden. Eine solche Messe in circumcisione domini bietet nun das Missale Gothicum dar. Es hebt darin alle Momente des festum circumcisionis, auch die der Weihnachtsoctave hervor: in hac octava nativitatis ejus die, qua in se circumcisionis sacramentum secundum praecepti veteris formam agi voluit — jugum legis sua carne suscepit, ut jugum diaboli a nostra cervice discuteret — circumcisus est in carne corporis nostri, ut nos per verbum spiritus sui in corde purgati sine carnis vulnere circumcideremur in spiritu, so heißt es in den Gebeten; daneben aber richten sich diese Gebete von dem Begriffe der Herzensbeschneidung aus auch gegen die gentilia vitia, gegen den error gentilitatis. Das Epiphaniasfest faßt

das Missale Gothicum als Gedächtniß der miraculorum primordia, quae dominus proferre in assumtae carnis novitate dignatus est, und versteht unter diesen miraculorum primordia die drei Facten der Ankunft der Magier, der Taufe des Herrn im Jordan und der Hochzeit zu Cana. Nach dem Vorgange des Maximus von Turin[1]) hält es dafür, daß diese drei Begebenheiten sich am 6ten Januar zugetragen haben: qui ad puerperii coelestis indicium, haec hodie contulit mundo suae miracula majestatis, ut adorandam Magis ostenderet stellam, et transacto temporis intervallo aquas in vino mutaret, suoque baptismate sanctificaret fluenta Jordanis. Auf diese drei Facten nimmt es in seinen Gebeten abwechselnd Bezug, findet in denselben vorzugsweise die Offenbarung des Herrn an die Heidenwelt, und kommt im Einzelnen der Anwendung auf die Taufe, auf die Verwandlung der Elemente im Abendmahl, auf die Erleuchtung aller Heiden, auf die Wiedergeburt und Erneuerung aus Wasser und Geist u. s. w. Namentlich schlägt dabei ein schon bei Maximus von Turin[2]) vorkommender Gedanke durch: daß der Herr durch seine Taufe die Wasser des Jordan, und dadurch alle Wasser zur Regeneration der Völker geheiligt habe. Qui ad omnium gentium lavationem Jordanis alveum sanctificaturus intrasti, ut peccata nostra ablueres — Susceperunt hodie fontes benedictionem tuam, et tulerunt maledictionem nostram, ita ut credentibus purificationem omnium delictorum exhibeant, heißt es in den Gebeten des Missale Gothicum. Aber von einem Ritus der Wasserweihe, wie in der griechischen Kirche, findet sich Nichts. Dem Epiphaniasfeste ordnet schon die Vigilienordnung des Perpetuus auch eine Vigilie zu, und das Missale Gothicum hat für diese Epiphaniasvigilie nicht allein eine besondere Messe sondern auch noch eine andere eigenthümliche Anordnung. Es giebt nämlich vor der Messe der Epiphaniasvigilie unter der Ueberschrift Praefationes cum collectionibus in vigiliis

[1]) Hom. 23.
[2]) Hom. 34.

epiphaniae ſechs Präfationen (nach dem liturgiſchen Sprachgebrauch der gallicaniſchen Kirche, ſiehe oben S. 350) nebſt zugehörigen Collecten. Wozu ſind dieſelben gebraucht? Wir werden ſpäter finden, daß in der Oſtervigilie zwölf Lectionen geleſen wurden; ſind vielleicht in ähnlicher Weiſe an der Epiphaniasvigilie ſechs Lectionen geleſen worden ſo, daß dann vor und nach jeder Lection eine jener Präfationen und Collecten gebetet wurde? Bei einem Feſte, das drei Facta hatte, mußte die Reichhaltigkeit des Leſeſtoffes Solches nahe legen.

Am Epiphaniasfeſte ſollen die Biſchöfe ihren Sprengeln den Oſtertermin des betreffenden Jahrs durch Ausſchreiben ankündigen, dabei der Berechnung des Victorius Aquitanus[1]) folgen, bei aufkommenden Zweifeln aber in Rom ſich Raths erholen, damit Oſtern allenthalben gleich gefeiert werde. So verordnet es der 1te Canon des Concils zu Orleans v. J. 541: Placuit ut sanctum pascha secundum latereulum (Kalender) Victorii ab omnibus sacerdotibus uno tempore celebretur. Quae festivitas annis singulis ab episcopo epiphaniorum die in ecclesiis denuncietur. De qua solemnitate quoties aliquid dubitatur, inquisita vel agnita per metropolitanos a sede apostolica constitutio teneatur.

Daß man in dieſer Periode in der galliſchen Kirche vor Oſtern eine Quadrageſima hielt, ergeben die vom Cäſarius von Arles in derſelben gehaltenen Homilien, in denen er zum Faſten, zur Speiſung der Armen, zur Herbergung der Fremden, zu allem Wohlthun, zur gegenſeitigen Verſöhnung, zur Milde gegen die Untergebenen, zum täglichen Kirchenbeſuch, zum fleißigen Halten der täglichen Gebetsſtunden, zum Leſen oder Sich vorleſen laſſen der Schrift, zur Meditation, zu beichtkindlicher Beſuchung der Geiſtlichen ermahnt. Wenn wir aber in der vorigen Periode beim Johannes Caſſianus fanden, daß man nach orientaliſcher Sitte von Quinquageſima (aber noch ohne dieſen Namen) anfing und, die Sonntage und Sonnabende mit Ausnahme des sabbatum magnum über-

[1]) Vgl. Rheinwald a. a. O. S. 181.

ſchlagend, 36 Tage als Jahreszehnten faſtete, ſo hören wir jetzt Anderes. Das Concil zu Orleans v. J. 511 ſagt im 24ten Canon: Id a sacerdotibus omnibus decretum est, ut ante paschae solemnitatem non Quinquagesima, sed Quadragesima teneatur; und das Concil zu Orleans v. J. 541 ſagt im 2ten Canon: Hoc etiam decernimus observandum, ut Quadragesima ab omnibus ecclesiis aequaliter teneatur, neque Quinquagesimam aut Sexagesimam ante pascha quilibet sacerdos praesumat indicere; neque per sabbata absque infirmitate quisquam solvat Quadragesimae jejunium, nisi tantum die dominico prandeat, quia sic fieri specialiter patrum statuta sanxerunt. Si quis hanc regulam irruperit, tanquam transgressor disciplinae a sacerdotibus censeatur. Hiernach ſoll erſtens an den Sonnabenden gefaſtet, und zweitens nicht von Quinquageſima angefangen werden; die orientaliſche Weiſe des voröſterlichen Faſtens wird alſo, wenn die galliſche Kirche ſie wirklich theilweiſe vom Johannes Caſſianus angenommen hatte, hier beſtimmt gegen die römiſche verworfen, und beſtimmt, daß die Faſten von dem Sonntage an, den wir Invocavit nennen, alſo ſechs Wochen vor Oſtern oder (da die Sonntage ausgeſchloſſen waren) 36 Tage dauern ſollten. Der Urſprung der Namen Quinquageſima und Sexageſima (die uns hier zuerſt begegnen) und Septuageſima iſt dunkel. Anfänge der Faſtenzeit ſind die Sonntage die dieſe Namen tragen, irgendwo und irgendwie alle geweſen: Wenn wir mit den apoſtoliſchen Conſtitutionen die große Woche aus den Vorbereitungsfaſten ausbeſcheiden und dann mit Weglaſſung der Sonntage und Sonnabende 40 Tage zurückrechnen, kommen wir auf Septuageſima; wenn wir mit der ſpäteren griechiſchen Kirche von Oſtern an 40 Tage unter Ausbeſcheidung der Sonntage und Sonnabende zurückzählen, kommen wir auf den Montag nach Sexageſima; wenn wir mit Caſſian bei gleicher Zählung nur 36 Tage, den Jahreszehnten, zurückrechnen, kommen wir auf Quinquageſima; und wenn wir die Sonnabende als Faſttage mitrechnen und dann 36 Tage zurückzählen, kommen wir auf Invocavit als das initium quadragesimae. Aber

damit erklären sich immer nicht die Namen. Es muß offenbar einer dieser Namen festgestanden haben, von welchem man dann aufwärts oder abwärts nach Zehnern ohne Zählung der einzelnen Tage fortzählte, und so von der Quadragesima zur Quinquagesima und so fort, oder von der Septuagesima zur Sexagesima und so fort kam. Nun sind es genau 70 Tage, wenn man die Tage von der Osteroctave bis Septuagesima zurückzählt, und man könnte daher meinen, daß man diese ganze österliche Zeit mit Vor- und Nachfeier Septuagesima genannt habe, und daß dann, nachdem der erste Sonntag dieser Zeit Septuagesima genannt worden, nach ihm die folgenden absteigend Sexagesima und so fort benannt seien. Eben so liegt es mit Quinquagesima, wenn man vom Ostersonntage an zählt. Aber der Name Quinquagesima ist am früheſten da, auch der Name Sexagesima ist noch früher da als Septuagesima, und der früheste unter ihnen allen ist Quadragesima. So bleibt doch daß Wahrscheinlichste, daß man den Sonntag Invocavit als initium quadragesimae nahm, und von ihm aus aufsteigend die vorhergehende Sonntage Quinquagesima u. s. w. nannte, in so fern dieselben von gewissen Berechnungsweisen aus auch als Anfänge der Quadragesima angesehen wurden. Mit der Fastenbestimmung der Concilien zu Orleans stimmt nun das Missale Gothicum genau überein: es giebt eine missa in initium quadragesimae und fünf missas jejunii, für den Palmsonntag außerdem noch eine missa in symboli traditione. Die einzelnen Sonntage oder Wochen der Quadragesima werden aber dabei noch nicht unterschieden; nur die beiden ersten Messen nehmen auf die Quadragesima als solche Bezug, die anderen sind so allgemein gehalten, daß sie in jeder Fastenzeit gebraucht werden konnten. Eine Spur von Mittfasten findet sich in dieser Periode: Gregor von Tours erzählt [1]), daß der Bischof Gallus von Arvern (546—554), als die Stadt von der Pest bedroht war, feierliche jährliche Bittgänge um die Mitte der Quadragesima angeordnet habe.

[1]) Greg. Tur. hist. Franc. IV, 5.

Die galliſche Kirche damaliger Zeit kannte aber noch weitere Faſtenzeiten. Von den vorweihnachtlichen und von den Neujahrsfaſten haben wir ſchon geſprochen. Wir finden aber noch mehrere. Die Faſtenordnung des Perpetuus [1], Biſchofs von Tours 461—491, fordert, daß gefaſtet werde von Pfingſten bis Johannis (24. Juni) Mittwochs und Freitags jeder Woche, vom 1. September bis 1. October ebenſo, vom 1. October bis Martini (11. November) eben ſo, von Martini bis Weihnacht drei Mal wöchentlich, und von Hilarii (13. Januar) bis Mitte Februar wieder zwei Mal in der Woche. Es iſt aber wohl zu bemerken, daß dieſe Verordnung genau genommen gar keine beſonderen Faſtenzeiten fixirt: als beſondere Faſtenzeit ſtellt ſie nur die Zeit von Martini bis Weihnacht hin, indem ſie für dieſelbe ein dreitägiges Faſten wöchentlich fordert; für die anderen Zeiten fordert ſie Nichts als das Halten der alten Stationstage; auch nimmt ſie, wenn man die von ihr übergangene Quadrageſima mitrechnet, faſt das ganze Jahr in Bezug. Somit iſt dieſe Faſtenordnung weniger eine Faſtenordnung als eine Bezeichnung der Jahresabſchnitte, in welchen auch die gewöhnlichen durch das ganze Jahr laufenden Faſten nicht gehalten werden ſollen: es ſoll gar nicht gefaſtet werden in der Freudenzeit von Weihnacht bis Hilarii (der Epiphaniasoctave), in der Quinquageſima, und in den Monaten Juli und Auguſt, welche als die heiße Jahreszeit der Ernte auch ſonſt vom Faſten dispenſirt werden. Am wenigſten darf man in dieſer Faſtenordnung des Perpetuus das römiſche Inſtitut der Quatemberfaſten erblicken, welches erſt in ſpäterer Zeit in die galliſche Kirche Eingang fand: unſer Miſſale Gothicum weiß noch Nichts von Quatembern, ſondern in dem Codex deſſelben iſt bei einer der Meſſen für die Quadrageſima ein Blatt eingeklebt, auf welchem mit einer jüngeren (longobardiſchen) Schrift angegeben iſt, wie die Gebete dieſer Meſſe zu modificiren ſeien um in den Quatembern gebraucht werden zu können. Hieraus er-

[1] Ibid. X, 31.

giebt sich, daß, als dies Missale entstand und dieser Codex desselben geschrieben ward, noch keine Quatember gehalten wurden, daß sie aber in Uebung kamen, während dieser Codex dieses Missale in Gebrauch war. Die Fastenordnung des Perpetuus weist uns also keine weiteren eigentlichen Fastenzeiten nach. Wir haben aber eine solche an den, an den drei Tagen vor Himmelfahrt zu haltenden Rogationen. Sidonius Apollinaris[1]) und Gregor von Tours[2]) erzählen uns den Ursprung derselben: Schon früher hatte es mit Fasten verbundene Bittgänge, Zwecks Erflehung von Regen und fruchtbaren Zeiten, in der gallischen Kirche gegeben, und auch wohl in diesen Tagen vor Himmelfahrt, denn wir haben Fasten um die Zeit vor Himmelfahrt schon mehrfach gefunden. Aber diese rogationes oder litaniae waren, wie Sidonius sagt, vagae, tepentes, infrequentesque, utque sit dixerim, oscitabundae supplicationes, quae saepe interpellantium prandiorum obicibus hebetebantur. Da geschah es, als Mamercus (um 450) Bischof von Vienne war, daß diese Stadt durch Erdbeben und Ueberschwemmungen schwer heimgesucht wurde. Man hoffte, das heilige Osterfest solle Gottes Gnade zur Linderung des Elends bringen. Aber während der Ostervigilie brach eine heftige Feuersbrunst aus. Da, als alles Volk aus der Kirche stürzte und Mamercus allein betend am Altar zurückblieb, faßte Letzterer den Gedanken, die drei Tage vor Himmelfahrt für immer zu ordentlichen Litaneitagen einzurichten, und führte denselben um so mehr aus, als von da an das Elend der Stadt sich zum Besseren wendete. Er richtete nun rogationes ein, in welchen, wie Sidonius sagt: jejunatur, oratur, psallitur, fletur, oder wie Gregor sagt: appropinquante ascensione domini indixit jejunium triduanum in populo cum gemitu et contritione. Die Rogationen wurden von vielen Bischöfen nachgeahmt, bis das Concil von Orleans v. J. 511 im 27ten Canon verordnete: rogationes

[1]) Lib. Epp. V, 14. VII, 1.
[2]) Hist. Francor. II, 34.

i. e. litanias ante ascensionem domini ab omnibus ecclesiis placuit celebrari, ita ut praemissum tridianum jejunium in dominicae ascensionis festivitate solvatur; per quod triduum servi et ancillae ab omni opere relaxentur, quo magis plebs universa conveniat; quo triduo omnes abstineant et quadragesimalibus cibis utantur. So wurden die Rogationen in Gallien allgemein. Cäsarius von Arles erwähnt derselben [1]). Gregor von Tours erwähnt der Rogationen, die man im J. 580 in Paris hielt, und wie man dabei an den heiligen Stätten herumzog [2]). Diesen Notizen entspricht nun genau, was das Missale Gothicum für die Rogationen giebt: es giebt drei Messen für dieselben, für jeden der drei Tage eine besondere, und außerdem eine Anzahl Gebete, welche bei den Umzügen per diversa loca sanctorum gebetet werden sollen. Die Heiligen, an deren locis Gebete gesprochen werden sollen, sind Petrus, Paulus, Stephanus, Martinus, und der summus apostolicus pater noster Gregorius. In diesen Messen und Gebeten werden aber die Rogationen rein als Fasttage behandelt, es wird nur um Sündenvergebung gebetet, von einer Beziehung auf Saat, Ernte, Regen und fruchtbare Zeiten ist keine Rede. Bei diesen und anderen Bittgängen und Processionen trug man Kreuze und Fahnen vorauf: invictum hoc signum cum plebium cuneis praeferentes, heißt es in einer der Rogationenmessen des Missale Gothicum [3]).

In der stillen Woche kommt der Name Palmsonntag noch nicht vor. Das Concil zu Agde v. J. 506 verordnet im 13ten Canon, daß das Symbolum an diesem Tage den Competenten tradirt werden soll: Symbolum ab omnibus ecclesiis una die, id est ante octo dies dominicae resurrectionis, publice in ecclesia competentibus tradi. In Folge dessen giebt das Missale Gothicum für diesen Sonntag eine besondere Messe in traditione symboli. Aber in dieser Messe wird nicht

[1]) August. Opp. ed. Bened. T. V. Serm. 173—175.
[2]) Hist. Francor. IX, 6.
[3]) Vgl. auch Greg. Turon. hist. Fr. V, 4.

bloß für die Competenten in dem Gebete post nomina gebetet, sondern es wird dieser Sonntag auch als Fastensonntag behandelt, und es wird außerdem auf die Erweckung des Lazarus und den Einzug des Herrn in Jerusalem Bezug genommen. Des Tages coenae domini erwähnt Gregor von Tours [1]), und das Missale Gothicum giebt für denselben eine Messe, welche auf die Abendmahlsstiftung und auf die Fußwaschung Bezug nimmt. Von einem Ritus des Fußwaschens findet sich Nichts. Den Charfreitag und den großen Sabbath zusammen nennt das Missale Gothicum die biduana. Für den Charfreitag ordnet es keine Messe, wohl aber Gebete auf die dritte, sechste und neunte Stunde, welche voraussetzen, daß die Leidensgeschichte zu diesen Stunden abschnittweise gelesen sein muß. Gleicher Weise ordnet es für den Sonnabend, und zwar für die magna magni sabbathi matutina, Gebete ad sepulturam, welche auf das Begräbniß des Herrn und auf die Höllenfahrt Bezug nehmen. Der Abend des Sonnabend kommt aber außerdem noch besonders als Ostervigilie in Betracht. Die Vigilienordnung des Perpetuus ordnet natürlich auch eine Ostervigilie, und Gregor von Tours erwähnt derselben als um 450 in Vienne gehalten [2]). Das Missale Gothicum aber giebt uns die ganze Ordnung ihrer Feier folgender Maaßen: Voran giebt es, in ähnlicher Weise wie wir es bei der Epiphaniasvigilie gesehen haben, eine Präfation nebst Collecte für den Abend (in vespera paschae); da muß also ein Gebetsdienst mit Lection gehalten sein. Eben so giebt sie ad initium noctis eine Präfation mit Collecte; also abermal Gebetsdienst mit Lection. Dann folgt die Weihung der Osterkerzen, für welche das Missale ein Ritual giebt. Dann folgt ein allgemeines Kirchengebet in zwölf Abschnitten, nemlich Gebete pro gratiarum actione, pro exulibus, pro sacerdotibus, pro virginibus, pro eleemosynas facientibus, pro peregrinantibus, pro infirmis, pro poeniten-

[1]) Ibid. II, 21.
[2]) Ibid. II, 34.

tibus, pro unitate, pro pace regum, pro spiritibus pausantium, pro catechumenis. Jeder Abſchnitt dieſes Gebetes hat die Form, daß erſt der Inhalt der Fürbitte mit einer Aufforderung zum Bitten angekündigt, und dann das Gebet dargebracht wird. Ohne Zweifel fiel Jenes dem Diacon, Dieſes dem fungirenden Prieſter zu, und das Volk ſprach ſein Kyrie eleiſon dazwiſchen. Nachdem das allgemeine Kirchengebet ſeine Stelle in der Meſſe verloren hatte, mußte es ſich andere Stellen ſuchen. Nach dieſer Reihe von Gebeten ward die Taufe der Katechumenen vorgenommen, weßhalb das Miſſale hier einen ordo ad Christianum faciendum giebt. Dann ward das Taufwaſſer für das ganze Jahr geweiht, die ſogenannte benedictio fontis, für welche das Miſſale das Ritual giebt. Und nun endlich zum Schluſſe kam die Meſſe der Vigilie; die Meſſe, welche unſer Miſſale dafür giebt, hat manches Alterthümliche, indem die Conteſtation noch für die Wohlthaten der Schöpfung dankt, das Gebet post Sanctus die Epikleſe des heiligen Geiſtes noch hat u. ſ. w. Uebrigens müſſen wir bemerken, daß wir bereits Vorzeichen einer Veränderung finden, die der Oſtervigilie als Tauftermin bevorſteht. Erwachſene Täuflinge gab es natürlich wenigſtens in vielen Kirchen nicht immer mehr; man taufte nun die Kinder in der Oſtervigilie. Aber die Eltern fingen jetzt an, ihre Kinder bereits durch das ganze Jahr an den Heiligenfeſten, wahrſcheinlich in den Vigilien derſelben taufen zu laſſen. Für jetzt ſuchten noch die Concilien dem entgegen zu wirken. Im 3ten Canon des Concils zu Maçon v. J. 585 heißt es: Audivimus christianos non observantes legitimum diem baptismi paene per omnes singulos dies ac natales martyrum filios suos baptizare, ita ut vix duo vel tres reperiantur in sancto pascha, qui per aquam et spiritum sanctum regenerentur; — ex hoc tempore nullus eorum permittatur talia perpetrare, praeter illos quos infirmitas nimia aut dies extremus compellit filiis suis baptismum percipere. Selbſtverſtändlich mußte hiemit auch die Anlehnung der Katechumenatsordnung an die Ordnung der Quadrageſima, ja das Katechu-

menat selbst zu Grunde gehen. Schon von Alters her kennen wir, daß man in der stillen Woche der Uebelthat der Juden gedachte und für ihre endliche Bekehrung betete. Damit hängt es zusammen, wenn das Concil zu Orleans v. J. 533 und das Concil zu Maçon v. J. 585 verordnen, daß die Juden vom Grünen Donnerstag bis zum Montage nach Ostern nicht auf Gassen und Märkten unter den Christen sich blicken lassen, oder irgendwie und irgendwo zu den christlichen Bevölkerungen sich gesellen sollen. Das Gegentheil ward als feindselige Demonstration angesehen.

In der Vigilienordnung des Perpetuus finden wir wieder, was wir schon oben bemerkten, daß neben Ostern der 27te März als der Auferstehungstag angesehen, und als fester hoher Feiertag behandelt wird: Perpetuus ordnet für ihn eine Vigilie. Für den Ostertag hat das Missale Gothicum selbstverständlich eine besondere Messe.

Wegen der 6 Tage nach Ostern verordnet das Concil zu Maçon v. J. 585 im 2ten Canon: Sanctissimis illis sex diebus nemo servile opus audeat facere, sed omnes simul coadunati, hymnis paschalibus indulgentes, perseverationis nostrae praesentiam ostendamus quotidianis sacrificiis. Dieser Forderung genügend giebt unser Missale für jeden der sechs Tage nach dem Ostertage eine besondere Messe. In diesen Messen wird häufig auf die Neugetauften Rücksicht genommen, überhaupt stark der Gedanke hervorgehoben, daß die Christenheit ein aus der Taufe geborenes Volk ist. In der Messe auf den Sonnabend wird dieser als Octave behandelt; es bezieht sich dies auf die Neugetauften, für welche dieser Sonnabend der 8te Tag nach ihrer Taufe war. Außerdem ordnet unser Missale auch für den Sonntag nach Ostern, den es clausum paschae nennt, eine besondere Messe, in welcher aber nur auf die Osterfacta aber gar nicht auf den Thomas oder auf die Neugetauften Bezug genommen wird.

Von der Quinquagesima ist in dieser Zeit wenig die Rede; daß man in derselben nicht fastete, haben wir gesehen; aber von dem Unterschiede zwischen stehendem und kniendem

Gebet hören wir nicht mehr. Himmelfahrt und Pfingsten werden von Perpetuus und von der Synode zu Agde im J. 506 sogar unter die hohen Feste gerechnet. Perpetuus ordnet sogar Vigilien für dieselben an; aber unser Missale bietet nur für die Tage der Himmelfahrt und Pfingsten, nicht für ihre Vigilien Messen. In der Himmelfahrtsmesse wird nicht bloß auf das Sitzen des Herrn zur Rechten sondern auch auf seine Wiederkunft und die letzten Dinge überhaupt Bezug genommen.

Eine weitere Ausdehnung erlangt das eigentliche Jahr des Herrn in dieser Periode noch nicht. Wenn man abrechnet, was das Missale Gothicum für die Quadragesima und für die sieben Tage nach Ostern und für die Rogationstage ordnet, und daß während der Fasten vor Weihnacht die Quadragesimalmessen gebraucht werden sollen, fehlt selbst für alle übrigen Sonntage noch die kirchenjahrsmäßige Bestimmung. Das Missale Gothicum giebt für dieselben nur am Schlusse sechs völlig allgemein gehaltene missae dominicales zur Auswahl. Noch weniger war natürlich für die einzelnen Tage gesorgt: das Missale Gothicum giebt nur Eine immer zu wiederholende missa quotidiana, die aber defect ist. Dagegen baut sich nun aber in das Jahr des Herrn das Jahr der Kirche im engeren Sinne auf das Breiteste hinein. Der Heiligendienst hatte seine höchste Ausbildung erreicht; man braucht nur einige Seiten in den Schriften eines Gregor von Tours zu lesen, um sich davon zu überzeugen. Durch das ganze Missale Gothicum hindurch geht das Nachsuchen der Intercession der Heiligen. Unter ihnen hob seit dem Ende der monophysitischen Streitigkeiten die Verehrung der Maria sich immer mehr heraus. Die Reliquieen wurden über den ganzen Erdkreis verführt, und so geschah es, daß neben den einheimischen Heiligen in jeder Provinz auch auswärtige und oft solche Heilige verehrt wurden, die für die Kirche im Ganzen keine Bedeutung hatten. Auch ausgezeichnete Bischöfe und Kirchenlehrer wurden fortan, selbst wenn sie nicht den Märtyrertod erlitten hatten, als Heilige verehrt; man unter-

ſchied ſie noch nominell als Confeſſoren[1]) von den eigentlichen Märtyrern, aber die Verehrung des Confeſſor Martinus gab der eines Märtyrers Nichts nach. Das gab nun aber Veranlaſſung, daß die Entwickelung des Jahrs der Kirche in principieller Beziehung einen Schritt über den Punkt hinausging, auf welchem wir ſie oben S. 175. 346 fanden. Es führte nemlich zu der wichtigen Conſequenz, daß die Heiligentage den Feſten des Herrn gleich geſtellt wurden. Perpetuus verordnet in ſeiner Vigilienordnung den Tagen nicht allein der Apoſtel ſondern auch anderer Heiligen, z. B. des Martinus, Hilarius u. ſ. w., Vigilien ſo gut wie den großen Feſten des Herrn. Das kam auch zur Ausführung: Sidonius Apollinaris beſchreibt uns[2]), wie er eine ſolche Märtyrerfeſtvigilie mit Proceſſion und Geſang gefeiert habe. Freilich verbot dann das Concil zu Auxerre v. J. 578 im 3ten Canon dieſe Vigilien der ſich daran knüpfenden Unordnungen wegen. Auch hat das Miſſale Gothicum keine Vigilien für die Märtyrerfeſte. Aber in principieller Hinſicht war dieſe Gleichſtellung der Heiligenfeſte mit den Feſten des Herrn doch einmal ein Factum geworden. Ferner macht das Concil zu Agde v. J. 506 im 18, 21, 63ten Canon Unterſchied zwiſchen hohen und nicht hohen Feſten: an den hohen Feſten ſollen alle Chriſten communiciren, und es ſoll an ihnen nicht in den Landkirchen und Nebenkirchen Gottesdienſt gehalten werden, ſondern alle chriſtlichen Einwohner der Diöces ſollen ſich an ihnen nach der biſchöflichen Stadtkirche verfügen. Die zweite Forderung wiederholen der 25te Canon des Concils zu Orleans v. J. 511, und der 15te Canon des Concils zu Clermont v. J. 535. Und in Beziehung auf dieſe zweite Forderung ſtellt nun bereits das Concil zu Agde den Feſten Weihnacht, Oſtern und Pfingſten nicht bloß Epiphanias und Himmelfahrt ſondern auch den Johannistag gleich. So kann es denn endlich nicht überraſchen, wenn bereits Perpetuus in

[1]) Vgl. Sidon. Apollin. Lib. Epp. IV, 16.
[2]) Epp. Lib. V, 17.

seiner Fastenordnung die Kirchenjahrszeiten nicht bloß nach den großen Festen des Herrn sondern auch nach den Tagen des Johannes, des Martinus, des Hilarius bestimmt und z. B. die vorweihnachtlichen Fasten von Martinitag bis Weihnacht berechnet. Diese Gleichstellung der Heiligenfeste mit den Herrenfesten ist nun aber außer in principieller Beziehung auch in so fern wichtig, als dadurch eine totale Vermischung des Jahrs der Kirche im engeren Sinne mit dem Jahr des Herrn herbeigeführt, und dadurch wieder eine angemessene Ausbildung des ersteren unmöglich gemacht werden mußte. Das Jahr des Herrn gestaltete sich einfach nach dem erlösenden Leben und Wirken des Herrn, und hatte dabei seine festen Incidenzpunkte an Weihnacht, Ostern und Pfingsten, von denen aus sich Alles finden und ordnen mußte. In dieser historischen Weise konnte das Jahr der Heiligenfeste sich niemals ordnen, vollends nicht da man immer, wo man denselben wußte, den Todestag des Heiligen beging, und zu dem Zwecke selbst wo man denselben nicht wußte, ihn durch Träume und Offenbarungen zu ermitteln suchte. Aber es hätte sich anderswie ein Princip der Ordnung finden, und darnach das Jahr der Kirche im engeren Sinne ausgestalten lassen. Nun man aber dasselbe unterschiedlos mit dem Jahr des Herrn zusammenwarf, war von selbst jede immanente Entwickelung jenes unmöglich, und mußte auch dieses durch das anspruchvolle Hineintreten der Heiligentage mannigfach gestört werden. Es ist daher jeder Versuch, in dem Ganzen der Gruppirung und Vertheilung der Heiligentage durch das Jahr Ordnung, Plan und Regel zu finden, vergebliche Mühe; es herrscht darin durchaus der geschichtliche Zufall, so weit nicht, wie z. B. bei etlichen Marientagen, die neutestamentlichen Data, und bei vielen Heiligentagen die historisch verbürgten Todestage ein äußerlich chronologisches Fundament bilden.

Indem wir die Heiligentage zusammenstellen, welche uns von den Quellen unseres Zeitraums bezeugt werden, folgen wir dem Kirchenjahr, dasselbe in seine einzelnen Abschnitte zerlegend. Von der Zeit zwischen Weihnacht und Epiphanias

ſagt uns der 17te Canon des Concils zu Tours v. J. 567: Inter natale domini et epiphania omni die festivitates sunt; excipitur autem triduum illud, quo ad calcandam gentilium consuetudinem patres nostri statuerunt privatas fieri litanias. Von dieſen zwiſchen Weihnacht und Epiphanias fallenden Tagen werden uns namhaft gemacht: der Tag Stephani (26. Decbr.), der Tag der Apoſtel Jacobus und Johannes (27. Decbr.), und der Tag der Unſchuldigen Kinder (28. Decbr.). Stephanstag haben wir ſchon früher, auch in der galliſchen Kirche gefunden; das Miſſale Gothicum hat eine Meſſe für ihn. Der 27te Decbr. gehört ſpäter dem Apoſtel Johannes allein. Wenn das Miſſale Gothicum, obgleich es für den Evangeliſten Johannes noch einen eignen Tag in der Quinquageſima hat, für den 27ten December den Jacobus und den Johannes zuſammen nimmt, ſo iſt dabei maßgebend geweſen, daß unter den Apoſteln Jacobus zuerſt und Johannes zuletzt den Märtyrertod erlitt. Das ſpricht die Meſſe des Miſſale Gothicum wiederholt aus. Für den Tag der Unſchuldigen Kinder giebt das Miſſale Gothicum eine Meſſe. Für die Zeit zwiſchen Epiphanias und dem Anfange der Quadrageſima giebt das Miſſale Gothicum ohne Angabe der Daten in nachſtehender Reihefolge Meſſen auf die Tage Aſſumtionis Mariä, der Agnes, der Cäcilie, des Biſchof Clemens, des Saturninus, des Apoſtel Andreas, der Eulalia, der Bekehrung Pauli, der Cathedra Petri. Außerdem werden uns als in dieſe Zeit fallend genannt die Tage des Polycarp, Hilarius, Patroclus, Vincentius. Das Feſt Aſſumtionis iſt das erſte und für dieſe Periode einzige Marienfeſt, das uns in der galliſchen Kirche begegnet. Da man bei allen Heiligen die Todestage beging, ſo kann es nicht auffallen, daß der Todestag der Maria als der erſte Marientag auftritt. Von dem Tode der Maria aber erzählt ſchon Gregor von Tours[1]: Als ihre Scheideſtunde kam, verſammelten ſich alle Apoſtel in

[1]) De glor. martyr. I, 4.

ihrem Hause; und da sie sahen, daß sie von der Welt hinaufgenommen werden solle (quia esset assumenda de mundo), wachten sie mit ihr; da erschien der Herr Jesus mit seinen Engeln, nahm ihre Seele, gab sie dem Michael, und entschwand; die Jünger aber legten den Leib in ein Grabmal, und bewachten ihn, auf das Kommen des Herrn wartend; der Herr kam auch, und ließ den Leib auf einer Wolke in das Paradies bringen, wo die bereits zurückgenommene Seele (resumpta anima) der ewigen Seligkeit genießt. Darnach hieß das Fest des Todes der Maria Assumtionis. Zur Zeit Gregor's von Tours wurde dasselbe bereits, und zwar mit einer Vigilie gefeiert [1]). Er setzt es in die Mitte des Januar; etwas spätere Kalendarien nennen bestimmt den 18ten Januar. Später unter römischem Einflusse wird es auf den 25ten August verlegt. Noch früher, nemlich auf den 13ten Januar wird der uns zuerst in der Vigilienordnung des Perpetuus und dann öfter [2]) genannte Tag des Hilarius von den späteren Kalendarien gesetzt. Die Feier des Tages des Patroclus wird von Gregor von Tours [3]) bezeugt ohne Angabe des Datum; später ist es der 21te Januar. Denselben Tag nimmt später Agnes ein, deren Tag nur das Missale Gothicum bezeugt. Den uns schon aus der vorigen Periode bekannten Tag des Vincentius (22. Januar) bezeugt uns auf's Neue Gregor von Tours [4]); eben derselbe [5]) bezeugt uns auch den Tag Polycarps (1. Febr.); das Missale Gothicum hat für ihn wie für Vincentius, Hilarius und Patroclus keine Messe. Das Fest der Eulalia setzt Gregor von Tours in die Mitte Decembers [6]); nach dem Missale Gothicum muß es Ende Januars fallen. Wahrscheinlich ist es, als der December sich immer mehr zur Adventsfastenzeit ausbildete,

[1]) Ibid. I, 9.
[2]) Siehe Piper a. a. O. S. 53.
[3]) De glor. martyr. I, 64.
[4]) Ibid. I, 90.
[5]) Ibid. I, 86. cf. I, 64.
[6]) Ibid. I, 91.

aus dem December in den Januar verlegt worden. Petri Stuhlfeier wird schon in der Vigilienordnung des Perpetuus mit einer Vigilie versehen. Das Concil zu Tours v. J. 567 eifert im 22ten Canon dagegen, daß manche Christen an diesem Tage den Todten Speisen opferten, den Götzen geweihte Speisen äßen, nach den heidnischen Göttern geheiligten Bäumen und Quellen wallfahrteten, kurz allerlei heidnischem Aberglauben nachgingen. Damit ist bezeugt, daß man dies Fest am 22. Februar feierte, denn zu jenen heidnischen Thorheiten verführte die Nähe des römisch heidnischen Todtenfestes (Parentalia, 19. Febr.). Petri Stuhlfeier ist der dies natalis episcopatus ejus. So, als Danktag dem Gott, qui hodierna die beatum Petrum post te dedisti caput ecclesiae, behandelt auch die Messe im Missale Gothicum diesen Tag. Die Tage der Cäcilie, des Bischof Clemens, des Saturninus, des Andreas, und Pauli Bekehrung sind für diese Zeit nur von dem Missale Gothicum bezeugt. Sie müssen nach der Stellung, welche das Missale Gothicum ihren Messen giebt, alle zwischen den 21ten Januar (Agnes) und Petri Stuhlfeier (22ten Februar) gefallen sein; oder wenn sich annehmen ließe, daß Pauli Bekehrung schon damals am 25ten Januar gefeiert worden, sogar alle zwischen den 21 und 25ten Januar. In beiden Fällen aber haben die meisten derselben später andere Tage erhalten. In die Quadragesimalzeit und Osterwoche lassen die Quellen unserer Periode noch keine Feste fallen. Für die Quinquagesima hat nur das Missale Gothicum zwei Feste: es giebt zwischen der Messe für clausum paschae und den Messen für die Rogationentage erst eine Messe in inventione sanctae crucis und dann eine Missa Johannis Apostoli. Man muß also annehmen, daß es das Kreuzerfindungsfest schon als auf den 3ten Mai fallend kennt, wie wir denn eine Spur von diesem Feste schon in der vorigen Periode fanden. Ein Tag Johannis des Evangelisten zwischen dem 3ten Mai und den Rogationen ist ganz abnorm. Zwischen Pfingsten und dem Tage Johannis des Täufers stellt uns das Missale Gothicum nur eine Missa Ferreoli

et Ferrucionis, ohne uns den Tag zu nennen. Gregor von Tours[1]) bezeugt außerdem den Tag der mailändischen Märtyrer Gervasius und Prothasius (19. Juni). Der Tag Johannis des Täufers (24. Juni), von der Vigilienordnung des Perpetuus mit einer Vigilie versehen, vom Maximus von Turin[2]), so wie vom Cäsarius von Arles[3]) bezeugt, von der Synode zu Agde v. J. 506 unter die hohen Feste gerechnet, ist bekanntlich des Täufers Geburtsfest und nach dem Weihnachtstage berechnet. An Johannistag schließt sich zunächst der Tag Peter und Paul (29. Juni) an, der seine Entstehung der schon beim Maximus von Turin[4]) sich findenden Annahme verdankt, daß beide Apostel an Einem Tage den Märtyrertod erlitten hätten. Wir haben ihn schon in der vorigen Periode gefunden; hier wird er nun von Gregor von Tours[5]) auf's Neue bezeugt, vom Perpetuus mit einer Vigilie, vom Missale Gothicum mit einer Messe versehen. Für die Zeit zwischen Peter und Paul und Martini Todestag (11. Novbr.) giebt das Missale Gothicum in folgender Reihe Messen für die Tage der Enthauptung des Täufers, des Pabstes Sixtus, des Laurentius, Hippolytus, Cornelius und Cyprian, Johannes und Paulus, Symphorian, Mauritius, und Leodegar, aber ohne Bestimmung der Monatstage. Außerdem werden uns anderweit in diesem Zeitraum als in diesen Abschnitt des Kirchenjahrs fallend die Tage der Bischofsweihe Martins von Tours, des Lupus, des Germanus, der Maccabäer, des Genesius von Arles, des Julianus, des Litorius, des Marcellus, des Remigius, des Crispin, des Genesius von Clermont, genannt. Die Reihefolge, in welcher das Missale Gothicum die Messen giebt, muß nicht genau der Reihe der Jahrestage folgen, oder es muß die betreffen-

[1]) Hist. Francor. X, 31.
[2]) Hom. 60.
[3]) Aug. Opp. ed. Bened. Append. Serm. 197.
[4]) Serm. 64.
[5]) Hist. Francor. II. 14.

den Tage theilweise an anderen Monatstagen als gewöhnlich gehalten haben, denn nach dem, was wir sonst wissen, geht z. B. der Tag Laurentii (10. Aug.) dem Tage decollationis baptistae (29. Aug.) voran. Die Tage des Sixtus, des Cornelius und Cyprian, des Johannes und Paulus, des Mauritius, und des Leodegar sind uns für diese Zeit nur durch das Missale Gothicum bezeugt; spätere Quellen setzen Johannes und Paulus (nicht die Apostel sondern ein paar römische Märtyrer) auf den 25. Juni, Sixtus auf den 6ten Juli, Cornelius und Cyprian auf den 14. Septbr., Mauritius auf den 22. Septbr.; über den Tag Leodegar's habe ich keine Nachweisung finden können. Von den anderen genannten Tagen ist Folgendes zu bemerken: der Bischof Perpetuus von Tours (461—491) ließ für die Gebeine des heiligen Martinus eine neue große Kirche bauen, die am 4ten Juli geweiht wurde; seitdem feierte man außer dem 11ten Novbr. noch am 4ten Juli einen zweiten Martinstag, an welchem man die Kirchweihe, die Translation der Gebeine und die Bischofsweihe des Martinus beging; so erzählt Gregor von Tours [1]). Perpetuus ordnet dem Tage auch eine Vigilie zu. Lupus (29. Juli) wird in einem Briefe des Bischofs Nicetius von Trier (541—548) erwähnt [2]). Germanus von Autxerre (31. Juli) fanden wir schon in der vorigen Periode, und finden wir nun in dem erwähnten Briefe des Nicetius und bei Gregor von Tours [3]) wieder. Den Tag der Maccabäer (1. August) fanden wir schon in der vorigen Periode, und werden wir in der folgenden wiederfinden. Laurentius (10. Aug.), den wir auch schon in der vorigen Periode fanden, bezeugen uns das Missale Gothicum und Gregor von Tours [4]) auf's Neue. Hippolyt (13. Aug.), den wir auch schon kennen, finden wir im Missale Gothicum wieder. Für Symphorian (22. Aug.) ordnet Perpetuus eine Vigilie und

[1]) Ibidem.
[2]) Vgl. Piper a. a. O., S. 53.
[3]) Glor. confess. c. 41.
[4]) Siehe Piper a. a. O. S. 58.

das Missale Gothicum eine Messe, und Gregor von Tours erwähnt seiner[1]). Letzterer erwähnt auch[2]) des Genesius von Arles (25. Aug.), und des Julianus (28. Aug.). Da man am 24. Juni den Geburtstag des Täufers beging, so führte die Analogie der anderen Heiligenfeste von selbst auf einen zweiten, dem Tode des Täufers gewidmeten Johannistag, und es kam so zu dem festum decollationis oder passionis baptistae (29. Aug.), für welches Perpetuus eine Vigilie, das Missale Gothicum eine Messe ordnet. Für Litorius (13. Septbr.) ordnet Perpetuus eine Vigilie. Marcellus (21. Septbr.) wird bei Gregor von Tours[3]) erwähnt; Remigius (1. Octbr.) in dem oben erwähnten Briefe des Nicetius und von Gregor von Tours[4]). Dieser nennt auch[5]) Crispin (25. Octbr.), und Genesius von Clermont (28. Octbr.). Der Todestag des Martin von Tours (11. Novbr.), von Concilien und sonst vielfach genannt[6]), ward von Perpetuus mit einer Vigilie, vom Missale Gothicum mit einer Messe bedacht. Da vom Martinstag die vorweihnachtlichen Fasten begannen, so nennen unsere Quellen uns für die Zeit zwischen dem 11ten Novbr. und Weihnacht nur Einen Heiligentag: Perpetuus ordnet für den Tag des Bricius (13. Novbr.) eine Vigilie. Dies sind inzwischen nur diejenigen Heiligen, die sich einer oecumenischen oder wenigstens einer sehr verbreiteten Verehrung erfreuten. Außerdem hatten nun noch die einzelnen Provinzen und Kirchen ihre privaten Heiligen, und nicht selten in so großer Zahl, daß darum oder aus anderen Gründen mehrere Heilige einen und denselben Tag einnehmen. Um diesem Bedürfnisse zu genügen, giebt das Missale Gothicum außer den auf bestimmte Heiligentage eingerichteten Messen noch eine Anzahl solcher, die an dem Tage

[1]) Hist. Francor. VIII, 30.
[2]) Glor. martyr. I, 69. II, 24. 29.
[3]) Hist. Francor. IX, 3.
[4]) Ibid. VIII, 21.
[5]) Ibid. IX, 9. Glor. Martyr. I, 67.
[6]) Vgl. Piper a. a. O. S. 52. 53. 54. 59.

jedes beliebigen Heiligen gebraucht werden können, nemlich 1 Messe auf Einen Apostel und Märtyrer, 3 Messen auf Einen Märtyrer, 3 Messen auf mehrere Märtyrer, 1 Messe auf Einen Confessor, 1 Messe auf mehrere Confessoren.

Von irregulairen localen und temporellen Gottesdiensten haben wir die Kirchweihfeste und die Jahresfeiern der Ordination der Bischöfe (dies natales episcoporum) bereits gesehen: die Kirchweihe der Kirche des Martin in Tours und der Tag Cathedrae Petri sind Beispiele, wie solche Tage es bis zu allgemeiner Feier bringen. Die Todtenmessen bestanden natürlich fort. Dagegen verbot der 12te Canon des Concils zu Orleans v. J. 533 Agapen, d. h. Armenspeisungen in den Kirchen zu halten, und sie verschwinden seitdem aus der Geschichte.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die kirchliche Gestaltung der Woche, so haben wir bereits gesehen, daß man täglich Messe hielt, aber doch nur dreimaligen Abendmahlsgenuß im Jahre von den Laien forderte. Räthselhaft ist der 15te Canon des Concils zu Narbonne v. J. 589, nach welchem an den Donnerstagen nicht Messe gehalten werden soll. Soll man mit Augusti[1]) annehmen, daß es eine Zeit in der fränkischen Kirche gab, wo man es der Ehre des Grünen Donnerstags schuldig zu sein glaubte, außer ihm an keinem Sonntage im Jahre Messe zu halten? Jedenfalls kann diese Zeit nicht lange gedauert haben, denn z. B. das Missale Gothicum hat für den Donnerstag nach Ostern so gut wie für die anderen Wochentage nach Ostern eine Messe. Daß man es für schicklich hielt, das Abendmahl nüchtern zu empfangen, haben wir schon oft gefunden. Nun verlangen das Concil zu Maçon v. J. 585 im 9ten Canon, und das Concil zu Auxerre v. J. 578 im 19ten Canon weiter, daß Presbyter, Diacon und Subdiacon sich nicht unterstehen sollen, anders als nüchtern bei der Messe zu fungiren oder auch nur während der Messe in der Kirche zu stehen. Wir fanden

[1]) A. a. O. VIII, 137.

ſchon früher, daß die Forderung des nüchternen Abendmahlsgenuſſes dazu führte, den mit Abendmahl verbundenen Gottesdienſt ſehr früh am Tage zu halten. Sidonius Apollinaris[1]) nun und Gregor von Tours erwähnen der Stunde 9 Uhr Vormittags als der gewöhnlichen: facta hora tertia, cum populus ad missarum solemnia conveniret, ſagt Letzterer[2]). Und der 14te Canon des Concils zu Orleans v. J. 538 erhob dies zum Geſetz: De missarum celebritate in praecipuis duntaxat solemnitatibus id observari debet, ut hora tertia missarum celebratio in dei nomine inchoetur. Die Geltung der einzelnen Wochentage betreffend, haben wir ſchon geſehen, daß die Faſtenordnung des Perpetuus die alten Stationstage wenigſtens für etliche Abſchnitte des Kirchenjahrs aufrecht erhielt, und daß die galliſche Kirche den Sonnabend nicht mehr auszeichnete, auch in der Quadrageſima an ihm faſtete. Die Bedeutung des Sonntags als achten Tags, als Auferſtehungstags und Tags des Herrn trat leider immer mehr in Vergeſſenheit, und die Verwechslung des Sonntags mit dem a. t. Sabbath immer mehr in den Vordergrund. Allerdings im Zuſammenhange mit der Aufgabe, die Germanen Zucht und Sitte zu lehren und die Untergebenen und Abhängigen gegen rohe Gewalthaber zu ſchützen, reichten die Concilien den fränkiſchen Königen die Hand, und brachten die ſchärfſten Edicte wegen Einſtellung aller Arbeit am Sonntage aus. Zwar tritt der 28te Canon des Concils zu Orleans v. J. 538 dem „judaiſirenden" Wahn entgegen, als ob man am Sonntage nicht fahren, Speiſen bereiten, das Haus reinigen u. ſ. w. dürfe. Aber der 1te Canon des Concils zu Maçon v. J. 585 fordert doch als einen „freien" Dienſt gegen Gott, daß man an Sonntagen keine gerichtlichen Handlungen vornehme, keine Feldarbeit treibe; und geſchieht es doch, ſo ſoll der Sachwalt die Sache nicht fortführen dürfen, der Bauer oder Leibeigne mit Stockſchlägen, der Geiſtliche,

[1]) Epp. V, 17.
[2]) Vit. patr. cap. 8.

der sich dergleichen schuldig macht, mit halbjähriger Suspension bestraft werden. Besonderer Pflege erfreute sich das Institut der Horen. Vom Cäsarius von Arles wird erzählt[1]), er habe angeordnet, ut quotidie tertiae, sextae et nonae opus in Sancti Stephani Clerici cum hymnis cantarent. Und dies bezieht sich nicht allein auf die Klöster, sondern mindestens auch auf die größeren bischöflichen Kathedralkirchen. Gregor von Tours erwähnt des Haltens der Horen in solchen Kirchen sehr häufig[2]). Namentlich wird von den Geistlichen gefordert, daß sie die Horen nicht versäumen. Eine irische Synode v. J. 450 setzt fest, ut quicunque clericus negligentiae causa ad collectas mane vel vespere non occurrerit, alienus habeatur[3]). Das Concil zu Vannes v. J. 465 verordnet im 14ten Canon, daß ein Stadtgeistlicher, der ohne krank zu sein, die Mette versäumt, in Kirchenstrafe genommen werden soll. Und wenn es hiernach scheinen könnte, als ob nur die Metten und Vespern in Betracht gekommen seien, so erzählt uns Gregor von Tours[4]), daß sich die Geistlichen um Mitternacht erhoben, um in der Kirche des heiligen Julianus zu Paris die Stunde zu halten. Aber wenigstens an den Metten und Vespern nahm auch die Gemeinde Theil: Gregor von Tours erzählt[5]), daß das Volk zur Mette zusammenkam. Und für die Zeit der Quadragesima fordert Cäsarius von Arles[6]) von der Gemeine, daß sie Nachts zu Gebeten und Psalmen aufstehe, früh Hymnen singe, zur 3, 6, 9ten Stunde im Gebet streite, und ihr Abendopfer bringe, mit Lection und Gebet wechsle. Daraus ersehen wir zugleich, was man in den Horen that. Außerdem haben wir schon oben gesehen, daß man in den Metten und Vespern das Kyrie sang. Und der 18te Canon des Concils zu Tours v. J. 567 setzt fest, daß zur

[1]) Vgl. Ranke a. a. O. S. 13.
[2]) Z. B. Hist. Francor. II, 23. IX, 6.
[3]) Vgl. Ranke a. a. O. S. 12.
[4]) Histor Francor. IX, 6.
[5]) Ibid. II, 7.
[6]) Ep. ad Laetam.

12ten Stunde 12 Psalmen gesungen werden sollen. Wie außer diesen täglichen Horen die Festvigilien in diesem Zeitraum gehalten wurden, haben wir schon oben gesehen.

Man kann sich aus den Schriften des Sulpicius Severus und des Gregor von Tours mit Leichtigkeit überzeugen, wie fleißig diese Zeit in der Erbauung großer und prachtvoller Kirchen war. Der Hauptgegenstand in denselben war der Altar, meist aus Stein. Der Altar stand frei, auf ihm ein Kreuz [1]). Die Altäre wurden besonders geweiht; altaria nisi lapidea chrismatis unctione non sacrentur. Je mehr das Meßopfer als für Alles heilsam angesehen wurde, um so mehr geschah es, daß in derselben Kirche außer der täglichen Messe noch mehrere Messen, als Todtenmessen u. s. w., zu lesen waren. Doch suchte man da zu beschränken: der 10te Canon des Concils zu Auxerre v. J. 578 verordnet, daß nicht derselbe Presbyter an demselben Tage an demselben Altar, und daß nicht ein Presbyter an dem nemlichen Tage an einem Altar die Messe lesen soll, an welchem eben ein Bischof die Messe gelesen hat (non licet super uno altario in una die duas missas dicere, nec in altario ubi episcopus missas dixerit, ut presbyter in illa die missas dicat). Das hatte denn die weitere Folge, daß man neben dem Hauptaltare mehrere Nebenaltäre in den Kirchen anbrachte. In der Zeit Carl's des Großen suchte man der Ueberzahl von Altären in den Kirchen entgegen zu wirken: de altaribus ut non superflua sint in ecclesiis [2]), aber, wie bekannt, ohne wesentlichen Erfolg. Schließlich ist noch zu erwähnen, daß in diesen Zeitraum die Entstehung der Kirchenglocken fällt. Bis dahin hatte man sich mancher Ersatzmittel bedient, z. B. in den Klöstern des Hammers [3]). Von dem Anfange des 7ten Jahrhunderts an aber erscheinen, und zwar zuerst in

---

[1]) Gregor. Tur. De glor. mart. I, 65. II, 43.

[2]) Pertz Monum. III, 132.

[3]) Cassian. de instit. coenob. IV, 12.

Gallien, die Glocken[1]). Aber der Mißbrauch ließ auch nicht lange auf ſich warten; Carl der Große muß verordnen, ut clocas non baptizent[2]), und das franzöſiſche Poenitentiale Floriacense aus der Zeit von 700 muß ſchon (can. 99) verbieten gegen das Gewitter zu läuten[3]).

c. Von 600 bis 750.

Wenden wir uns der dritten vom Anfange des 7ten bis zur Mitte des 8ten Jahrhunderts laufenden Periode zu, und ſtellen da zuerſt, um im Zuſammenhange zu bleiben, Das zuſammen, was wir über die Fortbildung des Kirchenjahrs finden, ſo fangen das Missale Gallicanum vetus und das Sacramentarium Gallicanum (ſ. oben S. 336 ff.) ihr Kirchenjahr bereits mit dem Advent an. Daſſelbe thut das Lectionar von Luxeuil (ſ. oben S. 341), denn vorn defect, wie es jetzt iſt, fängt es jetzt mit der Weihnachtsvigilie an, muß alſo vorher Etwas zum Advent enthalten haben. Dagegen heben freilich das Kalendarium von Corbie (ſ. oben S. 341) und einige Verzeichniſſe der Feſttage, die wir in Pönitenzialbüchern aus dem Anfange, der Mitte und dem Ende des 8ten Jahrhunderts finden, ihre Zählung mit Weihnacht an[4]), aber ſie wollen auch nur die eigentlichen Feſt- und Heiligentage aufzählen. Wir folgen alſo unſeren Quellen, und beginnen unſere Darſtellung des Kirchenjahrs dieſer Periode mit dem Weihnachtscyclus, indem wir in denſelben Alles zuſammenfaſſen, was zwiſchen dem Anfange des Advent und dem Anfange der Quadrageſima liegt.

Für die Adventszeit giebt das Missale Gallicanum vetus zwei missas de adventu domini. Es kennt alſo den Namen Advent, und will nicht mehr die Quadrageſimalmeſſen in dieſer Zeit gebraucht wiſſen, ſondern giebt zwei eigne, die alſo

[1]) Siehe die Beweisſtellen bei Rheinwald a. a. O. S. 149 und Auguſti a. a. O. XI, 416 ff.

[2]) Capitul. Carol. M. a. 789 c. 18.

[3]) Waſſerſchleben a. a. O. S. 422.

[4]) Waſſerſchleben a. a. O. S. 235. 465. 500.

unter beliebiger Abwechslung durch die ganze Zeit zu repetiren waren. Wie diese Messen den Advent fassen, sagt das in ihnen vorkommende Gebet: excita corda nostra ad praeparandas unigeniti tui vias, ut per ejus adventum purificatis tibi servire mentibus mereamur; und die Zukunft des Herrn wird dabei in doppelter Relation als Zukunft ins Fleisch und Wiederkunft gefaßt. Dagegen nehmen diese Messen auf das Fasten in dieser Zeit gar keine Rücksicht. Das Sacramentarium Gallicanum aber giebt nun für den Advent eine tägliche Messe und drei sonntägliche Messen. Daß nemlich die am Anfange des Sacramentars stehende missa quotidiana eine nur für die Adventszeit bestimmte tägliche Messe sein soll, zeigt der Inhalt ihrer Gebete; auch giebt das Sacramentar die eigentlichen, für das ganze Jahr bestimmten missas quotidianas erst später am Schlusse. Die drei sonntäglichen Messen sind nicht bestimmten Adventssonntagen zugetheilt, sondern sollen nach beliebiger Auswahl und Abwechslung gebraucht werden können. Aber das Sacramentarium Gallicanum giebt nun auch für jede seiner 4 Adventsmessen bestimmte Adventslectionen, nemlich für die tägliche Daniel 12, 1—3. 2 Cor. 10, 17—11, 1. Luc. 21, 34—36; für die erste Sonntagsmesse Maleachi 3, 1—6 mit Auslassungen, Jacob. 5, 7—12. 19. 20. Matth. 11, 2—15; für die zweite Röm. 8, 3—6. Matth. 3, 1—13 mit einem Zusatz; und für die dritte Röm. 15, 8—13. Matth. 24, 27—44 mit einer eignen Einleitung. Sehen wir diese Lectionen an, und dazu die Gebete der Messen, so kommt nicht nur der triplex adventus domini bereits vollständig zu seinem Rechte, sondern auch des Fastens wird gedacht (descendentibus nobis in aquam poenitentiae). Das ist Alles, was wir aus dieser Zeit über den Advent erfahren; wir bleiben also namentlich darüber im Dunkeln, wann man ihn angefangen habe, ob noch wie in der vorigen Periode mit dem Martinstage?

Der Advent endet mit der Weihnachtsvigilie, von allen unseren Quellen bezeugt. Das Missale Gallicanum vetus hat leider nur den Anfang der Weihnachtsvigilie, und von

da an Lücke bis zum Palmsonntag. Dagegen geben zwei angelsächsische, auch nach Gallien gedrungene Pönitentialbücher (Dacheriana c. 52. 97. Theodorus c. 5) aus dem Ende des 7ten Jahrhunderts [1]) die schätzbare Notiz: nach lateinischer Sitte werde in der Weihnachtsvigilie die Messe Nachmittags 3 Uhr gelesen, und damit das Fasten brendet, während die Griechen erst nach der Vesper die Messe hielten und dann das Fasten brächen. Diese Messe für die Weihnachtsvigilie giebt uns das Sacramentarium Gallicanum, und dazu die Lectionen Phil. 4, 4—7. Luc. 12, 35—37. Diese Lectionen und die Gebete der Messe zeigen, daß man für die Vigilie den Adventscharacter beibehielt, doch kommt auch die heilige Nacht zu ihrem Rechte: hodie Maria Christum genuit. Aber wir erfahren auch, was man außer der Messe zur Weihnachtsvigilie that. Wir haben in der vorigen Periode gesehen, daß man an den Vigilien von Epiphanias, Ostern, Pfingsten Gebetsgottesdienste mit Lection und Gebet hielt. So giebt uns nun (leider am Ende verstümmelt) das Missale Gallicanum vetus ad vesperam, ad initium noctis (9 Uhr Abends) und in media nocte der Weihnachtsvigilie je eine Präfation nebst Collecte, welche voraussetzen, daß dazu Lectionen gelesen sind. Von diesen Lectionen aber zeugt uns das Lectionar von Lureuil: es sind 12 Lectionen gewesen, wahrscheinlich jeder der drei Horen vier zugetheilt; die ersten läßt eine Lücke in dem Lectionar uns nicht erfahren; die letzten sind Jesai. 41, 26—42, 12. Jesai. 44, 23—46, 13. (Dann folgt eine vorzulesende Homilie, darauf) Jesai. 54, 1—56, 7. Maleach. 2, 7—4, 6., endlich Joh. 1, 1—14. Der Sinn der Lectionen erklärt sich selbst.

Für den Weihnachtstag giebt das Sacramentarium Gallicanum die Lectionen Jesaia 9, 6. 7. Ebr. 1, 1—5. Matth. 1, 1—2. 16. 18—25. und, wahrscheinlich zur Auswahl als zweite evangelische Lection Matth. 2, 1—6. Dagegen giebt das Lectionar von Lureuil erst als prophetische Lection eine

[1]) Wasserschleben a. a. O. S. 150. 154. 210.

Centone aus Jesai. 7, 10—15. 8, 3—4. 9—10. 9, 6—7. und Hebr. 1, 1—12. Luc. 2, 1—20. Da alle Quellen dieser Zeit auf Weihnacht die unten zu besprechenden Tage Stephani, Johannis und der unschuldigen Kinder folgen lassen, so wird es schon in dieser Periode Sitte, das Weihnachtsfest als ein 4tägiges anzusehen: das angelsächsische Pönitential des Egbert aus der Mitte des 8ten Jahrh. spricht in einer Aufzählung der Festtage (III, 16) bereits von in natale domini quatuor dies [1]).

Von einem Sonntage zwischen Weihnacht und Neujahr reden unsere Quellen noch nicht; eben so wenig von einer Neujahrsvigilie. Dagegen haben sie alle den 1. Januar als festum circumcisionis Domini. Die Homilie Beda's auf diesen Tag [2]) führt bereits einzeln alle Momente dieser Bedeutung des Tages aus. Daneben aber erhält sich auch die ursprüngliche Bedeutung des Tages als Gegensatz zu dem error gentilitatis. Durch alle angelsächsischen und fränkischen Pönitentialbücher des siebenten und achten Jahrhunderts gehen für diesen Tag die Verbote der Betheiligung an heidnischen Gebräuchen [3]). Die Gebete des Sacramentarium Gallicanum fassen daneben den Tag auch als Weihnachtsoctave (octava dies); und Beda's Homilie trägt bei dieser Gelegenheit noch einmal die richtigen Anschauungen von der eschatalogischen Bedeutung des achten Tages vor. Diese dreifache Bedeutung des Tages tritt nun auch in der Auswahl der Lectionen heraus. Das Sacramentarium Gallicanum giebt Phil. 3, 2—6. Luc. 2, 21—23, hält sich also an die Beschneidung am achten Tage, setzt nun aber in den Gebeten das circumciditur octava die circumcisionis inventor in Verbindung mit dem omnia idola destruxit. Eben so thut Beda, dessen Homilie die Lectionen Gal. 4, 4. 5. und Luc. 2, 21. voraussetzt. Dagegen giebt das Lectionar von Lureuil für die Mette des Tages

[1]) Wasserschleben a. a. O. S. 235.
[2]) Opp. ed. Basil. VII, 441 ff.
[3]) Wasserschleben a. a. O. S. 368. 410. 424. 414. 382. 428. 481.

Jesai. 44, 24—45, 7. und für die Messe Jesai. 1, 10—18. 1 Cor. 10, 14—31. Luc. 2, 21—40., wo die drei ersten Lectionen direct gegen den error gentilitatis gerichtet sind.

Das Sacramentarium Gallicanum sorgt bereits für den Sonntag zwischen Neujahr und Epiphanias: es nennt ihn Sonntag nach Circumcisionis, und giebt ihm die Lectionen: Jesai. 43, 18—44, 4. Ephes. 1, 3—14. Matth. 9, 32—35. Offenbar schließen diese Lectionen diesen Sonntag dem festum circumcisionis an: die beiden ersten sollen sagen, wie der Herr, der in der Beschneidung das erste Blut zahlte, das rechte Opfer des neuen Bundes ist, und die dritte zeigt denselben Herrn als Den der Macht über den Teufel und seine Dämonen und damit über das Heidenthum hat. Unsere anderen Quellen nehmen auf diesen Sonntag noch nicht Rücksicht.

Nur das Lectionar von Luxeuil kennt eine Epiphaniasvigilie: es läßt zu derselben Matth. 2, 1 ff. und eine Homilie verlesen. Dagegen haben alle unsere Quellen das Epiphaniasfest selbst, welches auch wohl theophania genannt wird. Das Lectionar von Luxeuil giebt dafür die Lectionen Jesaia, 60, 1—16. Tit. 2, 11—3, 7. und als evangelische Lection eine Centone aus Matth. 3, 13—17. Luc. 3, 23. und Joh. 2, 1—11. Das Sacramentarium Gallicanum giebt Tit. 2, 11—14. und als evangelische Lection dieselbe Centone. Daraus ergiebt sich, daß man wie in der vorigen Periode im Epiphaniasfest die Geschichten von den Weisen aus Morgenland, von der Taufe Christi und von der Hochzeit zu Cana unter dem gemeinsamen Begriff der Erscheinung, Offenbarung Christi zusammenfaßte. Dasselbe bezeugen auch die auf diese drei Facta zurückgehenden Gebete des Sacramentarium Gallicanum. Dagegen bleibt der angelsächsische Beda bei den drei Magiern stehen, deren Namen (Kaspar, Melchior und Balthasar) er schon angiebt.

Unsere anderen Quellen nehmen auf die Sonntage zwischen Epiphanias und der Quadragesima noch keine Rücksicht; wohl aber das Lectionar von Luxeuil. Wir bemerken vor,

daß daſſelbe Petri Stuhlfeier auf den 18ten Januar ſetzt. So zählt es nun zwei Sonntage nach Epiphanias, und drei Sonntage nach Petri Stuhlfeier, welche es auch mit beſtimmten Lectionen verſieht. Für den erſten Sonntag nach Epiphanias ordnet es Jeſai. 6, 1—10. 1 Cor. 1, 26—31. Luc. 4, 16—22, und für den zweiten Sonntag nach Epiphanias Jerem. 16, 9—15. 1 Cor. 10, 1—13. Matth. 22, 35 — 23, 12. Offenbar werden dieſe Sonntage durch dieſe Lectionen zu dem Epiphaniasfeſt in Beziehung geſtellt: der Herr offenbart ſich dem Volk und der Welt als Prophet. Wir haben hier die Anfänge der ſpäteren Einrichtung, welche dieſe Epiphaniaszeit zu einer Darſtellung des prophetiſchen Amtes des Herrn macht. Anders iſt es mit den drei Sonntagen nach Petri Stuhlfeier: da ordnet es für den erſten Hoſ. 4, 1—19. Gal. 5, 13—6, 2. Matth. 17, 1—9, für den zweiten Jerem. 35, 13—36, 3 (mit Auslaſſungen), Epheſ. 5, 3—21. Luc. 10, 25—37, für den dritten Jeſai. 49, 8—26. Kol. 3, 12—17. Luc. 14, 1—15. Da iſt offenbar die Beziehung auf das Epiphaniasfeſt verlaſſen, und eine Beziehung auf das Feſt der Stuhlfeier Petri eingetreten. Es tritt dies ſchon äußerlich darin heraus, daß das Evangelium des erſten Sonntags Matth. 17, 1 ff. an das Evangelium von Cathedra Petri Matth. 16, 13—19 ſich anknüpft. Aber die Verbindung iſt auch eine innerliche: An den Heiligentagen, zu welchen Cathedra Petri eben auch gehört, wenden ſich die Gedanken der Lectionen und Gebete nothwendig immer zu der Aufforderung an die Gemeinde, dem Beiſpiel ſolcher Heiligen nachzuahmen. Wenn nun, wie wir das von jetzt an vielfach finden werden, zu einem Heiligenfeſt die nachfolgenden Sonntage in Beziehung geſetzt werden, ſo geſchieht es natürlich, daß dieſen Sonntagen Lectionen und Gebete gegeben werden, welche ſolche Vermahnung zur Nachahmung in allem Guten fortführen. So iſt es denn auch in dem vorliegenden Falle: der erſte Sonntag nach Petri Stuhlfeier vermahnt von allem fleiſchlichen Weſen zu laſſen und dem himmliſchen nachzutrachten, der zweite mahnt von allem unſittlichen Weſen ab zur Hal-

tung der Gebote, und der dritte schärft alle christliche Tugend ein, indem er dem, der so thut, die ewige Seligkeit in Aussicht stellt. Aber wir sehen nun auch hier, wie recht wir hatten, diese Gleichstellung der Heiligentage mit dem Jahr des Herrn und die Bestimmung des letzteren nach jenem einen großen Fehler zu nennen: mit der Bestimmung, welche das Lectionar von Luxeuil diesen drei Sonntagen nach Petri-Stuhlfeier giebt, wird von dem großen Grundgedanken der Festhälfte des Kirchenjahrs, in dem Leben und den Thaten des Herrn die großen Thaten unserer Erlösung aus einander zu legen, völlig abgesprungen, diese Sonntage stehen in dem umgebenden Ganzen isolirt da, und es ist ihnen ein so pur moralisirender Inhalt gegeben, als er durch Schriftstellen überhaupt nur gegeben werden kann.

Es folgt nun der Ostercyclus, und zunächst die Quadragesima. Der angelsächsische und darum von Rom aus bestimmte Beda kennt bereits den Anfang der Quadragesima mit Aschermittwoch [1]), aber die fränkische Kirche unserer Periode fängt noch wie in der vorigen Periode die Quadragesima mit Invocavit an; erst in der Zeit Karl's des Großen ward das initium quadragesimae auf den Aschermittwoch zurückgelegt. Auch von einer Quinquagesima, Sexagesima, Septuagesima hören wir in der fränkischen Kirche dieser Zeit Nichts; die bezüglichen Verbote der vorigen Periode blieben von Bestand. Was die liturgische Ausstattung der Quadragesima betrifft, so giebt das Lectionar von Luxeuil Lectionen in initium quadragesimae (nemlich Jesai. 58, 1—14. 2 Cor. 6, 2. Die evangelische Lection fehlt der Lücke halber), aber darnach hat es eine bis Palmarum reichende Lücke, doch läßt sich aus der Numerirung des Lectionars entnehmen, daß es Lectionen für alle einzelnen Sonntage der Quadragesima enthalten haben muß. Das Sacramentarium Gallicanum aber macht nun einen Versuch, die einzelnen Sonntage der Quadragesima mit Lectionen und Messen zu versehen. Es giebt nemlich erst eine

[1]) Opp. VII, 103.

Meſſe initio quadragesimae mit den Lectionen 1 Kön. 19, 3—15. 2 Cor. 6, 2—10. Matth. 6, 1—8; dann 4 nicht auf die einzelnen Sonntage der Quadrageſima berechnete, ſondern ganz allgemein gehaltene, zu jeder Zeit öffentlicher Faſten brauchbare missas jejunii, die erſte mit den Lectionen 2 Cor. 11, 21—28. Matth. 6, 16—18, die zweite mit Röm. 14, 11—18. Matth. 20, 1—16, die dritte mit Röm. 12, 9—16. Luc. 18, 1—14, die vierte mit Jacob. 2, 5. Joh. 12, 24—26; darauf aber giebt es als Nachtrag erſtens eine contestatio de Joseph, d. h. eine Conteſtation, die gebraucht werden ſoll, wenn die Geſchichte vom Joſeph geleſen wird, zweitens eine contestatio quando de manna legitur, drittens eine contestatio in medio quadragesimae, viertens die evangeliſche Lection Matth. 4, 1—11 quae legitur initio quadragesimae, fünftens die evangeliſche Lection Luc. 15, 11—24 zu leſen quando historia de Joseph legitur, endlich die am 3ten Sonntage zu leſende evangeliſche Lection Joh. 6, 28—54. Aus dieſem Nachtrage erſehen wir, daß Ein Mal an einem nicht näher beſtimmten Tage in der Faſtenzeit die Geſchichte vom Joſeph (als einem Vorbilde der Enthaltſamkeit) als prophetiſche Lection geleſen, und daß dann auch nicht bloß eine eigne Conteſtation gebraucht, ſondern auch als evangeliſche Lection die Geſchichte vom verlornen Sohn (als Gegenbild des Joſeph) genommen werden ſoll; daß weiter am 3ten Sonntage in den Faſten vom Manna, d. h. Joh. 6, 28—54 geleſen, und daß dann dazu auch eine beſondere Conteſtation gebraucht werden ſoll; daß ferner die Mitte der Quadrageſima (Mitfaſten, von welchem wir ſchon in der vorigen Periode eine Spur fanden) durch eine beſondere Conteſtation auszuzeichnen iſt; daß endlich am erſten Faſtenſonntage als evangeliſche Lection ſtatt Matth. 6, 1—8 auch Matth. 4, 1—11 geleſen werden kann. Mithin iſt die Anordnung des Sacramentarium Gallicanum die, daß es zunächſt nur eine Meſſe für den Anfang der Quadrageſima und allgemeine Faſtenmeſſen zur Auswahl giebt, daneben aber in dem Nachtrage bereits für einzelne Tage, namentlich den 3ten Sonntag und

Mitfasten bestimmter sorgt. So nimmt dies Sacramentar die mittlere Entwickelungsstufe ein zwischen dem Missale Gothicum und dem Lectionar von Luxeuil, welches, wie wir sahen, bestimmte Lectionen für jeden einzelnen Fastensonntag gehabt hat. Die Beziehung sämmtlicher Lectionen auf die Quadragesima liegt übrigens klar vor.

In der vorigen Periode fanden wir als Fastenzeiten außer der Quadragesima nur den Advent, die Neujahrsfasten, und die Rogationen, so wie die alten Stationstage, welche aber zwischen Weihnacht und Hilarii, in der Quinquagesima, und in den Monaten Juli und August nicht gehalten werden sollten. Dies verändert sich nun in dieser Periode um etwas. Zwar Advent und Neujahrsfasten haben wir bereits wieder gefunden. Auch die alten Stationstage werden wir noch wieder finden. Nicht minder finden wir die Rogationen wieder: sowohl das Missale Gallicanum vetus als das Sacramentarium Gallicanum und das Lectionar von Luxeuil sorgen für sie, aber in anderer Weise als wir im Missale Gothicum fanden. Nur das Missale Gallicanum vetus giebt wie das Missale Gothicum Gebete, die ad diversa loca sanctorum bei den Umzügen zu lesen sind, und Eine Messe für diese Tage; das Weitere fehlt wegen einer Lücke im Codex. Das Sacramentarium Gallicanum aber giebt für die drei Tage nur Eine, zu wiederholende Messe, eine in jeder Messe zu wiederholende prophetische Lection Joel 2, 12. 13. 15—17. 19. 23 und für jeden Tag eine evangelische Lection, nemlich für den ersten Matth. 5, 43—48, für den zweiten Matth. 15, 32—38, für den dritten Matth. 14, 15—21. Man bemerke hier, wie namentlich die Speisungsgeschichten für die Fastenzeiten verwendet werden: der Mensch lebt nicht vom Brode allein, sondern der Herr speiset sein Volk. Nach dem Lectionar von Luxeuil dagegen sollen an diesen Tagen zur Frühmette, zur 3ten, 6ten, 9ten Stunde (d. h. um 6, 9, 12 und 3 Uhr) Gebetsgottesdienste mit Lectionen gehalten werden. Die Lectionen, welche es hiefür ordnet, sind folgende: für den ersten Tag zur Mette Daniel 9, 2—19, zur Tertia Jacob. 1, 1—5, 20

und Matth. 5, 17—26, zur Sexta 1 Petri 1, 1—5, 11 und Matth. 7, 1—12, zur Nona Tob. 1, 1—14, 17 und Matth. 6, 1—13; für den zweiten Tag zur Mette Joel 1, 13—2, 11, zur Tertia 2 Petr. 1, 1—3, 18 und Matth. 13, 2—23, zur Sexta 1 Joh. 1, 1—5, 21 und Luc. 12, 15—31, zur Nona Judith 1, 1—16, 31 und Matth. 5, 31—48; für den dritten Tag zur Mette Hos. 5, 1—6, 6, zur Tertia 2 Joh. 1—11 nebst 3 Joh. 1—13 und Matth. 4, 13—17, zur Sexta Judä 1—25 und Matth. 21, 28—32, zur Nona Esther 1, 1—10, 3 und Matth. 6, 14—33. Wir werden diesen Reichthum von Schriftverlesung bewundern müssen: fast die ganze Bergpredigt, die ganzen Briefe Jacobi, Petri, Johannis, Judä, sodann die ganzen Bücher Tobias, Judith und Esther. Eben so groß ist der Reichthum an Gesängen und Gebeten: die Lection des Briefes Jacobi z. B. wird zehn Mal von Gebet und Gesang unterbrochen. Tobias, Judith, Esther sind Exempel des Wohlverhaltens im Elende, denn es sind Persönlichkeiten aus dem Exil, das so oft den Fasten und Fastenentbehrungen parallelisirt wird. Die Angemessenheit der anderen Lectionen zu den Tagen der Fasten, der Buße, der guten Werke liegt von selbst zu Tage. Dabei ist auf den Plan des Ganzen zu achten: die Metten haben immer a. t. Lectionen, die Tertia und Sexta immer eine epistolische und evangelische, die Nona immer eine a. t. und eine evangelische Lection, aber so daß jede der drei a. t. Lectionen der Nona Ein Exempel vorführt.

Aber außer diesen bekannten Fastenzeiten finden wir nun noch eine neue. Die ersten fränkischen Pönitentialbücher nemlich brauchen zwar das Wort Quadragesima nicht bloß von den vorösterlichen Fasten, sondern verstehen darunter ein gewisses Zeitmaaß, welches ein Pönitent gleichviel zu welcher Jahreszeit auf Anordnung seines Bischofs in Fasten und anderen Bußübungen zubringt; so reden sie von 1, 2, 3, bis 6 Quadragesimen, die Einer wegen dieser und jener Sünden fasten soll. Dagegen reden die angelsächsischen Pönitentialbücher vom Ende des 7ten Jahrhunderts (Dacheriana can.

154, Gregorii can. 61, Theodorus XIV, 1) von drei Quadrageſimen im Jahre; da heißt es: legitima jejunia tria sunt constituta populo in anno: quadraginta dies ante pascha, ubi decimas anni solvimus, et post pentecosten quadraginta, et ante natale domini quadraginta [1]). In der angelſächſiſchen Kirche war alſo damals außer der vorôſterlichen Quadrageſima und dem Advent auch nach Pfingſten ein vierzigtägiges Faſten. Dieſe Beſtimmung tritt nun vom Anfange des 8ten Jahrhunderts an auch in den fränkiſchen Pönitentialbüchern auf; auch da iſt fortan durch das ganze 8te Jahrhundert hindurch von den tribus quadragesimis anni die Rede [2]). Die erſte nemlich iſt die vorôſterliche Quadrageſima; die zweite iſt der Advent, da vom 11ten Novbr., dem Martinstage, bis zur Weihnachtsvigilie, wenn man die Sonntage abrechnet, ſich auch 36 Tage des Faſtens ergeben; die dritte aber, die nach Pfingſten, muß ſich erſt zu Anfang des 8ten Jahrhunderts in der fränkiſchen Kirche gebildet haben. Wir werden aber auch die Spuren davon finden, wenn wir unten näher anſehen werden, wie das Lectionar von Lureuil die Zeit nach Pfingſten ordnet. Dagegen weiß die fränkiſche Kirche in unſerer Periode von dem römiſchen Inſtitut der Quatember noch Nichts. Der angelſächſiſche Beda kennt die Quatember, und die Ordinationen an den Quatembern, und die Quatemberlectionen bereits [3]). Aber für die fränkiſche Kirche bleibt immer noch jenes dem Miſſale Gothicum eingeheftete Blatt (ſ. oben S. 397), welches aber immerhin jünger als die Mitte des achten Jahrhunderts ſein wird, die erſte Spur von den Quatembern. Auch die Faſten mit Proceſſion am 25ten April, welche bei den Römern die litaniae majores hießen, kennt wohl die angelſächſiſche Synode zu Cloveshofen v. J. 747, aber noch nicht die fränkiſche Kirche.

In der großen Woche, welche das Lectionar von Lureuil

---

[1]) Waſſerſchleben a. a. O. S. 159. 168. 218.

[2]) Ebendaſ. S. 425. 449. 454. 464. 465. 470. 473. 476. 486.

[3]) Vgl. Ranke a. a. O. S. 272 ff.

die authentica hebdomada nennt, zeichnen alle unsere Quellen den Palmsonntag aus. Das Missale Gallicanum-vetus behandelt ihn noch ganz eben so wie das Missale Gothicum, als Tag der traditio symboli (weßhalb es auch bei diesem Tage die Scrutinienordnung giebt), als Sonntag in der Fastenzeit, und als Gedenktag der Erweckung des Lazarus und des Einzugs in Jerusalem. Eben so das Lectionar von Luxeuil, welches für ihn die Lectionen Jerem. 31, 34. Hebr. 11, 3—34. Joh. 12, 1—24 ordnet. Denn die beiden ersten Lectionen beziehen sich sichtlich auf die traditio symboli, wie die evangelische Lection der anderweiten Bedeutung des Tages gilt. Eben so thut das Sacramentarium Gallicanum, welches die Lectionen Jesai. 57, 1—4. 13. 1 Petr. 2, 21—25. Joh. 12, 1—16 vorschreibt. Letzteres giebt aber in einem Nachtrage, in welchem es allerlei Weiheformeln zusammenstellt, auch eine benedictio palmae et olivae super altario, in welcher es heißt: ecce dies, domine, festa recolitur, in qua infantum praesciae turbae frondes arboreos adsumentes in tuae laudis trophaeo Hosianna in excelsis etc. acclamantes occurrunt. Daraus ersehen wir, daß die Processionen mit Palmen an diesem Tage bereits üblich waren, wie denn auch Beda diesen Sonntag schon dominica in palmis nennt. Uebrigens hat Beda Matth. 21 zur Pericope[1]. Auf Montag, Dinstag und Mittwoch der authentica hebdomada nimmt nur das Lectionar von Luxeuil Rücksicht, welches als Lection für die Mette des Montags Daniel 9, 20—27, des Dinstags Jerem. 18, 11—23. 20, 7—13, des Mittwochs Klagl. 3, 1—22, mit deutlicher Beziehung auf die Passion ordnet. Am Grünen Donnerstage, der in unseren Quellen in coena domini oder feria V coenae domini genannt wird, mußten nach den angelsächsischen Bußordnungen dieser Zeit (Dacheriana can. 61. Theodorus VI, 15) die Mönche Laien die Füße waschen[2]; in unseren fränkischen

[1]) Opp. VII, 363 ff.

[2]) Wasserschleben a. a. O. S. 151. 209.

Quellen aber finden wir von der Fußwaſchung noch Nichts. Dagegen ſtellen nicht allein die angelſächſiſchen Pönitentialien (Theodorus XIII, 2. Pseudo-Beda in prologo, Martenianum cap. 3) die Reconciliation der Pönitenten auf den Grünen Donnerstag mit der Angabe, daß dies eine consuetudo ecclesiae Romanae ſei [1]), ſondern dieſe Reconciliation der Pönitenten am Grünen Donnerstage findet ſich auch ſchon in den fränkiſchen Bußbüchern aus der Mitte des 7ten Jahrhunderts, z. B. im Hubertense [2]). Was die Anordnungen zur Feier des Tages betrifft, ſo giebt das Lectionar von Luxeuil uns nur die Lectionen zur Mette und nicht einmal vollſtändig, denn darnach hat der Codex eine Lücke. Es ſind 2 Moſ. 19, 1—20 (ſichtlich mit Beziehung auf die Pönitenten) und Matth. 26, 2 ff. Das Sacramentarium Gallicanum giebt für den Tag nur eine Meſſe mit den vom Abendmahl handelnden Lectionen 1 Cor. 11, 20—26 und Matth. 26, 20—35 und mit Gebeten, in welchen auch der Reconciliation gedacht wird (cujus vulnere captivitas resoluta est). In dem Miſſale Gallicanum vetus, das hier eine Lücke hat, findet ſich für dieſen Tag nur noch der letzte Theil einer Meſſe. Für den Charfreitag giebt das Sacramentarium Gallicanum nur drei Lectionen: es ſoll zur Tertia, Sexta und Nona je ein Abſchnitt der Leidensgeſchichte verleſen werden. Dieſe Leidensgeſchichte iſt harmoniſtiſch aus allen vier Evangelien zuſammengeſtellt. Derſelben harmoniſtiſchen Leidensgeſchichte bedient ſich auch das Lectionar von Luxeuil, das leider auch hier wieder defect iſt. Doch ſehen wir, daß es zur Mette, Secunda, Tertia, Sexta, Nona Lectionen geleſen haben will, und zwar immer einen Abſchnitt der Leidensgeſchichte und vor demſelben eine a. t. Stelle. Die Leidensgeſchichte fängt mit der Verläugnung Petri an und hört mit dem Brechen der Beine der Schächer auf; die a. t. Stellen, ſo weit ſie erhalten ſind, ſind zur Secunda Jeſai. 52, 13—53, 12, zur Tertia Jerem. 11,

[1]) Ebendaſ. S. 197. 256. 283.
[2]) Ebendaſ. S. 376.

15—20, zur Sexta Amos 8, 4—11. Am ausführlichsten verbreitet sich über die Feier des Charfreitags das Missale Gallicanum vetus. Es soll an diesem Tage keine Salutation und kein Psalmengesang statt finden, sondern es soll eine Lection aus dem Propheten Hosea (welche, wird nicht näher angegeben) gelesen werden mit dem Response Domine audivi, dann soll 2 Mos. 12, 2 ff. gelesen werden, dann Gebet, dann evangelische Lection (die nicht angegeben wird, aber wahrscheinlich in einem Abschnitt der Leidensgeschichte bestand), und darauf allgemeines Kirchengebet. Dies allgemeine Kirchengebet hat 9 Abschnitte: für die ganze Kirche, für den Bischof, für alle geistlichen Ordines, für die Könige, für die Katechumenen, um Erlösung von allem Uebel, für alle Häretiker und Schismatiker, für die treulosen Juden, für die Heiden. In diesen Fürbitten für Juden und Heiden an diesem Tage finden wir eine alte, uns schon aus den apostolischen Constitutionen her bekannte Sitte wieder. Uebrigens hat jeder einzelne dieser Abschnitte dieses Kirchengebets die Form, daß erst nach einem Oremus pro der Gegenstand der Fürbitte ausführlich angekündigt, und dann nach einem abermaligen Oremus das Gebet selbst dargebracht wird. Ohne Zweifel sprach die Ankündigung der Diacon, und das Gebet brachte dann der Priester dar. Vielleicht sprach die Gemeinde noch dazwischen ihr Kyrie eleison. Dies Alles bildet aber nur erst die Mette des Charfreitags. Außerdem giebt das Missale nun noch Gebete zur Secunda, Tertia, Sexta und Nona. Eine Messe geben alle diese Missalien zum Charfreitage, den sie noch Parasceue oder feria sexta nennen, nicht. Die Feier des Ostersabbath kennen wir schon aus der vorigen Periode sehr genau. Was nun die Quellen dieser Periode dafür geben, stimmt mit Demjenigen überein, was wir schon im Missale Gothicum fanden, nur ist Alles noch voller und bestimmter. Das Sacramentarium Gallicanum zwar giebt nur für die Mette die Lection Matth. 27, 62—66 nebst Gebeten dazu, und dann was zur Vigilie gehört. Aber das Missale Gallicanum vetus giebt erst je zwei Gebete (Präfation und Collecte)

für die Mette, Tertia, Sexta, Nona, Vesper und Duodecima, welche sich auf das Begräbniß und die Höllenfahrt des Herrn beziehen. Zu diesen Gebeten sind, wie ausdrücklich bemerkt wird, Lectionen gelesen, die wir aber nicht kennen. Nach dem Gebete zur Duodecima bringt das Missale Gallicanum vetus die Weihung der Osterkerzen, und darnach die Reihe der Fürbitten. Das Sacramentarium Gallicanum kehrt die Ordnung um und giebt erst die Reihe der Fürbitten und dann die Weihung der Osterkerzen. Diese Reihe von zwölf Fürbitten, dieses allgemeine Kirchengebet der Ostervigilie kennen wir schon aus dem Missale Gothicum her. Das Missale Gallicanum vetus nun hat fast dieselben 12 Rubriken, die das Missale Gothicum hat, aber andere Gebetsformeln, doch ist die Einrichtung jedes einzelnen Abschnitts die nemliche. Das Sacramentartum Gallicanum hat ganz die nemlichen 12 Rubriken, welche das Missale Gothicum hat, aber es läßt nicht jedem einzelnen Gebet eine Ankündigung desselben nebst Aufforderung vorangehen, sondern giebt bloß die Gebete selber, welche wieder eine andere Fassung als in den beiden anderen Missalien haben. Außer diesen 12 Gebeten fand aber, wie wir aus dem Lectionar von Luxeuil ersehen, auch eine zwölffache Lection in der Ostervigilie statt. Leider ist auch hier der Codex defect, und wir erfahren von diesen Lectionen nur die 3te bis 12te, nemlich 1 Mos. 7, 10—8, 21 (doch fehlt auch noch von dieser Lection der Anfang), 1 Mos. 22, 1—19. 1 Mos. 27, 1—40. 2 Mos. 12, 1—50. 2 Mos. 13, 18—14, 2, nebst 15, 13—21. Hos. 37, 1—14. Jesai. 1, 1 ff. Josua 3, 1—4, 24. Jona 1, 1—3, 10. Dan. 3, 1 ff. Da diese Lectionen genau der Reihe der Bücher des A. T. folgen, so werden die ersten fehlenden Lectionen aus dem Anfange der Geneſis, etwa die Schöpfungsgeschichte und die des Sündenfalls gewesen sein müssen. Was die Reihe der Lectionen sagen soll, liegt klar vor: auf den Fall des gut geschaffenen Menschen zurückweisend, erzählt sie die Stiftung des Opfers, führt die Typen des Erlösers, des Erstgebornen aus Jacob, und der Erlösung und Wiederbelebung und Wiederherstellung

vor, vermöge welcher auch einem abtrünnigen Volke Vergebung möglich ist und Durchgang in das gelobte Land, wofern es nun Buße thut wie die Niniviten, in welchem Falle es trotz aller Anfechtung mit den drei Männern im Feuerofen den Lobgesang singen mag. So aber fassen diese Lectionen alle Momente der mit der Vigilie in die fröhliche Auferstehungszeit übergehenden Quadragesima als der Fasten-, Passions-, Buß-, Reconciliations-, Taufzeit in sich zusammen, und verhalten sich zugleich als die Prophetie zu den Osterlectionen der folgenden Vigilienmesse. Darnach folgen in unseren Missalien der Taufact und die benedictio fontis, weßhalb die Formulare dafür an diesen Stellen gegeben werden, und endlich die Ostervigilienmesse. Als Lectionen für letztere giebt das Sacramentarium Gallicanum 1 Cor. 5, 6—8. Matth. 28, 1—20 und das Lectionar von Luxeuil Röm. 6, 3—11 (im Rückblick auf die Taufhandlung) und Matth. 28, 1—20. Noch haben wir einer Singularität zu gedenken, die wir im Sacramentarium Gallicanum finden. In Rom war es Sitte, aus Wachs Figuren zu verfertigen, welche ein Lamm und unter diesem den Herrn darstellten (sogenannte Agnus Dei), dieselben am Osterſabbath zu weihen, und an der Osteroctave auszutheilen; sie galten dann als Amulete. Eine Formel solcher benedictio ad agnum benedicendum in pascha giebt nun schon unser Sacramentarium Gallicanum zu mehrerem Beweise seiner Abhängigkeit von römischem Einflusse.

Für das Osterfest geben unsere Quellen jede eine Messe, und das Sacramentarium Gallicanum giebt dazu Offenb. 1, 1—18. AG. 1, 1—8. Luc. 24, 1—12. Das Lectionar von Luxeuil aber giebt dazu (die erste Lection fehlt wegen einer Lücke) 1 Cor. 15, 1—19. Luc. 24, 1 ff. In dieser Zeit bildet sich der germanische Name „Ostern“: Beda leitet „Eosturmonath“ von der heidnischen Göttin „Eostra“ ab, welche in dem Paſſahmonat ihre Feste habe[1]). Bekanntlich

[1]) De emend. tempor. c. 13.

giebt Notker Labeo eine andere Ableitung von „Urſtant", Auferſtehung [1]).

Die Bedeutung der Quinquageſima im Ganzen kam immer mehr in Vergeſſenheit: nach dem Pönitential des Cummean (aus der Mitte des 8ten Jahrh.) gilt ſie nicht mehr als abſolut faſtenfreie Zeit, ſondern nur die mit geringerer Buße Belegten ſollen während derſelben die Faſten und Bußen einſtellen, während die ſchwerer Büßenden nur die einfallenden Feſttage hindurch ihre Bußen auszuſetzen haben [2]). Die Bedeutung der Quinquageſima concentrirte ſich mehr auf die in ſie einfallenden einzelnen Zeiten und Tage, die Oſterwoche, die Rogationen, Himmelfahrt, Pfingſten. Die Oſterwoche ward mit dem Oſtertage zuſammen als Oſtern gefaßt: pascha usque in albis, ſagt das Pönitential Egbert's [3]). Das Miſſale Gallicanum vetus giebt für jeden einzelnen Tag der Oſterwoche eine beſondere Meſſe, wie wir es ſchon aus der vorigen Periode her kennen, und außerdem eine an jedem Tage dieſer Woche früh am Morgen für die Neugetauften zu leſende Meſſe, aus welcher wir erſehen, daß die Neugetauften am Sonnabend nach Oſtern als der Octave ihres Tauftags beſonders feierliche Oblationen während dieſer Meſſe darbrachten. Eben ſo hat das Lectionar von Luxeuil für jeden Tag dieſer Woche eine Meſſe mit beſtimmten Lectionen, nemlich Montag Offenb. 1, 14—2, 7. AG. 2, 14—40. Marc. 15, 47—16, 11. Dinstag Offenb. 2, 8—17. AG. 1, 15—26. Marc. 16, 12—20. Mittwoch Offenb. 5, 1—13. 1 Cor. 15, 47—58. Joh. 11, 1—45. Donnerstag Offenb. 14, 1—7. AG. 3, 1—19. Joh. 20, 1—9. Freitag Offenb. 19, 5—16. AG. 5, 17—41. Joh. 20, 11—18. Sonnabend Offenb. 21, 1—8. 1 Cor. 15, 31—45. Joh. 21, 1—14. Alſo die Geſchichten der Auferſtehung und des Auferſtandenen, Zeugniſſe von derſelben, und die Werke des Auferſtandenen und Erhöh-

[1]) Vgl. von Raumer Einwirkung des Chriſtenthums auf die altdeutſche Sprache, S. 307.

[2]) Waſſerſchleben a. a. O. S. 464. 465.

[3]) Ebendaſ. S. 235.

ten, namentlich auch die eschatologischen Werke desselben, unsere Auferweckung u. s. w. sind die Gegenstände der Lectionen. Wir haben schon früher gefunden, daß in der Quinquagesima vorzüglich die Apostelgeschichte, weil sie besonders Zeugnisse der Auferstehung und Beweise von der Macht des Auferstandenen darbietet, und die Apokalypse wegen der eschatologischen Bedeutung der Quinquagesima gelesen wurden. So erscheinen nun auch diese beiden Bücher zu diesen Lectionen besonders verwendet: die Apokalypse wird im Auszuge ganz gegeben. Für den Sonntag nach Ostern, der bei ihnen clausum paschae, sonst aber auch octava paschae [1]), und sogar schon dominica in albis [2]) heißt, geben das Missale Gallicanum vetus eine besondere Messe, und das Lectionar von Luxeuil dazu die Lectionen Jesai. 61, 1—7. 1 Cor. 15, 12—28. Joh. 20, 19 ff. (unbestimmt, wie weit, wegen einer Lücke). Da erscheint also das auch der Zeit nach auf den ersten Sonntag nach Ostern fallende Evangelium vom Thomas, und wir haben mithin jetzt alle Bedeutungen dieses Tages als clausum paschae, als Osteroctave, als dominica in albis, und als Thomassonntag beisammen. Auffallend zurückgeblieben zeigt sich in dieser Partie das Sacramentarium Gallicanum, das keine besonderen Messen für die Wochentage nach Ostern und noch weniger für die Sonntage nach Ostern giebt, sondern nur zwei allgemein gehaltene, durch die ganze Zeit zwischen Ostern und Pfingsten in beliebiger Abwechslung zu wiederholende missae paschales, die erste mit den Lectionen Offenb. 1, 1—18. AG. 1, 12—14. Marc. 16, 2—7 und die zweite mit den Lectionen Offenb. 14, 14—20. AG. 9, 1—9. Joh. 20, 19—31, von welchen Lectionen das oben Gesagte gilt. Dagegen sorgen nun das Missale Gallicanum vetus und das Lectionar von Luxeuil auch für die Zeit nach clausum paschae. Ersteres giebt eine Messe für die Sonntage von Misericordias Domini bis Cantate unter dem Titel

[1]) Poenit. Bigotianum IX, 2. Wasserschleben S. 451.
[2]) Poenit. Egberti IV, 16. Wasserschl. S. 235.

missa dominicalis post pascha, und außerdem eine Messe für Rogate unter dem Titel item missa post pascha ante ascensa domini. Das Lectionar von Lureuil aber sorgt für alle einzelnen Sonntage bis Pfingsten, die es Sonntage post clausum paschae nennt. Merkwürdiger Weise zählt es bis Rogate fünf Sonntage post clausum paschae; der Grund dieser Zählung läßt sich nicht auffinden, weil der Codex hier wieder eine Lücke hat. Diese Lücke verschuldet auch, daß wir nur die Lectionen für die zwei letzten Sonntage post clausum paschae, also für Cantate und Rogate erfahren; es sind für Cantate Luc. 16, 19 ff. und für Rogate AG. 16, 19—36. Marc. 7, 31—37. Das über die Zustände nach dem Tode handelnde Lucasevangelium und die Lection aus der Apostelgeschichte erklären sich uns aus der Bedeutung der Quinquagesima; das Marcusevangelium blickt wohl auf die am anderen Tage beginnenden Rogationen hinaus. Für Himmelfahrt giebt das Missale Gallicanum vetus uns Nichts mehr, weil sein letzter Theil von den Rogationen ab verloren ist. Das Sacramentarium Gallicanum giebt für den Himmelfahrtstag eine Messe mit den Lectionen Offenb. 7, 9—12. Luc. 24, 36—53 und die Meßgebete reden von der Erlösung, dem Sitzen zur Rechten, und der Wiederkunft des Herrn. Das Lectionar von Lureuil giebt die Lectionen AG. 1, 1—11. Ephes. 4, 1—13 und die Centone aus Joh. 13, 33—35. Joh. 14, 1—14 und Luc. 24, 49—53. Das Lectionar von Lureuil bedenkt aber auch den Sonntag nach Himmelfahrt mit den Lectionen AG. 18, 22—19, 12 und Joh. 17, 1—26, welche auf die in dem Pfingstfactum hervortretenden Folgen der Himmelfahrt des Herrn hinweisen. Für den Pfingsttag endlich giebt das Sacramentarium Gallicanum eine Messe mit den Lectionen Offenb. 21, 9—21. Joh. 14, 12—21. Da es der Apokalypse nicht in täglichen und sonntäglichen Messen nach Ostern ihr Recht giebt, so entnimmt es die Lectionen für Himmelfahrt und Pfingsten aus derselben, so daß es auch einen Auszug aus ihr giebt. Das Lectionar von Lureuil giebt für den Pfingsttag Joel 2, 21—35. AG. 2, 1—21. Joh. 14, 15—29.

Ja, das Lectionar von Luxeuil geht noch einen Schritt weiter, und ordnet erstlich für den Sonntag nach Pfingsten (dom. proxima post pentec.) bestimmte Lectionen, nemlich Gal. 6, 7—14 und Matth. 16, 24—27; und giebt zweitens, nachdem es dazwischen von den Festen Johannis und Peter und Paul geredet hat, Lectionen für eine missa de novos fructus, also für eine Erntemesse, nemlich Joel 2, 21—27. 1 Cor. 9, 7—15 und eine Centone aus Matth. 12, 1—8. Joh. 4, 35—38. Joh. 6, 48—51. Beides, sowohl die Lectionen des Sonntags nach Pfingsten als diese Erntemesse hängen mit der 40tägigen Fastenzeit nach Pfingsten zusammen, die stets eine Beziehung auf die Ernte gehabt hat. Jene Lectionen des ersten Sonntags nach Pfingsten sind ganz directe Fastenlectionen.

Blicken wir nun auf die Gestalt zurück, welche das Jahr des Herrn seit der vorigen Periode gewonnen hat, so müssen wir den Fortschritt ungemein groß nennen: nicht nur alle Festtage sondern selbst alle Sonntage (mit alleiniger Ausnahme des Sonntags nach Weihnacht) in der Festhälfte des Kirchenjahrs haben nicht bloß bestimmte Lectionen, sondern meist auch bestimmte Messen erhalten, und das Kirchenjahr hat von dieser Seite her im Wesentlichen die Gestalt gewonnen, welche es auch behalten hat. Ja, schon in die festlose Hälfte des Kirchenjahrs wird wenigstens ein Schritt hinein gethan zur Anbahnung ihrer kirchenjahrsmäßigen Gestaltung. Aber dabei freilich bewendet es auch: über die nächste Zeit nach Pfingsten hinaus erstreckt sich die Gestaltung noch nicht. Selbst das Lectionar von Luxeuil giebt für die weiteren nachpfingstlichen Sonntage und Wochen nur lectiones quotidianae und dominicales zur Auswahl. Leider sind die letzteren ganz verloren, da der Codex am Ende verstümmelt ist, und von den ersteren sind auch nur zwei erhalten, nemlich für die erste tägliche Messe Jesai. 63, 7—64, 4. Epheſ. 1, 15—23. Joh. 9, 1—38, für die zweite tägliche Messe Maleach. 3, 17—4, 6. Röm, 10, 15. Damit bricht der Codex ab. Das Sacramentarium Gallicanum, das ja nicht einmal für die Sonntage

der Festhälfte bestimmte Lectionen und Messen hat, giebt 5 missas dominicales und 5 missas quotidianas mit Lectionen. Die Lectionen der 5 Sonntagsmessen: I. Ezech. 18, 1—9. Gal. 5, 22—6, 2. Matth. 19, 16—30. II. Offenb. 5, 1—9. 13. 1 Cor. 15, 12—19. 22. Matth. 15, 10—28. III. Maleach. 3, 10—14. 18. 4, 1. 2. 5. 6. Röm. 6, 12—18. Matth. 13, 24—30. 34—43. IV. Coloss. 3, 5—11. Matth. 25, 31—46. V. Röm. 10, 8—13. Matth. 7, 12—21. Die Lectionen der 5 täglichen Messen: I. Röm. 16, 17—20. Luc. 5, 17—26, II. 2 Cor. 5, 10, verbunden mit Gal. 6, 7—10. Matth. 22, 35—46. III. Tit. 2, 15—3, 4. Luc. 7, 11—16. IV. Koloss. 3, 12—15. Luc. 8, 40 ff. Die Geschichte von Jairi Töchterlein, aber mit Auslassung der Geschichte von dem Weibe, das den Saum berührt. V. Phil. 1, 7. 8. Joh. 3, 16—21 oder Joh. 14, 12—15. 21.

Von der Fortentwickelung des Jahrs der Kirche im engeren Sinne haben wir in so fern schon eine Probe gehabt, als wir gesehen haben, daß das Lectionar von Luxeuil in der Festhälfte sogar die Sonntage nach dem Heiligentage Petri Stuhlfeier zählt: das Jahr der Kirche tritt immer anspruchsvoller heraus. Ueberschauen wir den Zuwachs im Einzelnen, so finden wir im Advent nur die Eugenia, welche das Calendarium von Corbie auf den 25. December setzt, das Sacramentarium Gallicanum aber im Gebet ad pacem der Weihnachtsvigilienmesse nennt, weil es ihre Erwähnung am Weihnachtstage selbst für unschicklich hält. Für die Zeit zwischen Weihnacht und Epiphanias erscheinen die Tage Stephans (26. Decbr.), Johannis des Evangelisten (27. Decbr.), der Unschuldigen Kinder (28. Decbr.), die uns schon bekannt sind; und außerdem nennt uns das Calendarium von Corbie die Tage der Martyrin Columba (31. Decbr), des Sylvester (ebenfalls 31. Decbr.), des Macarius (2. Januar), der Genoveva (3. Januar) und Symeon des Styliten (5. Januar). Das Lectionar von Luxeuil setzt auf den 5ten Januar den Julianus. Das Sacramentarium Gallicanum schließt sich dem Missale Gothicum an, nennt

nach Weihnacht nicht den Evangeliſten Johannes allein, ſondern die Apoſtel Jacobus und Johannes, und ſetzt die Meſſe für dieſe der Meſſe auf die Unſchuldigen Kinder nach, ſo daß es ſcheint, als ob es den Unſchuldigen Kindern den 27ten und dem Jacobus und Johannes den 28ten Decbr. zugewieſen hätte. Dieſe Tage erhalten nun aber zum Theil auch ihre beſonderen Meſſen und Lectionen. Das Sacramentarium Gallicanum giebt dem Tage Stephani Röm. 1, 13—17. Matth. 17, 24—27, dem Tage der Unſchuldigen Kinder Offenb. 6, 9—11. Matth. 2, 13—15, dem Tage Jacobi und Johannis AG. 12, 1—3. Matth. 20, 20—23, und dazu jedem eine Meſſe. Das Lectionar von Luxeuil giebt als Lectionen für Stephan zur Mette Jerem. 17, 7—18 und zur Meſſe AG. 6, 1—8, 2. Matth. 17, 24—18, 11, für Johannis Offenb. 14, 1—7. Marc. 10, 35, für den Tag der Unſchuldigen Kinder Jerem. 31, 15—20. Offenb. 6, 9—11. Matth. 2, 1—23 und für den Tag der Genoveva Röm. 7, 24—8, 4. Matth. 25, 1—14. Man ſieht, daß dieſe Lectionen auf die Weihnachtsideen nicht Bezug nehmen, ſondern ſich ſtreng an ihre nächſten Objecte halten. Für die Zeit von Epiphanias bis zum Anfang der Quadrageſima nennt uns das Calendarium von Corbie die Tage des Medardus (8. Januar), des Hilarius (13. Januar), des Honoratus (16. Januar), des Antonius (17. Januar), Aſſumtio Mariä, von ihm depositio Mariae genannt (18. Januar), Gervaſius und Prothaſius (19. Januar), Agnes (20. Januar), Babillus (24. Januar), Transatio Pauli (25. Januar), Speuſippus (27. Januar), Irenäus (28. Januar), Abt Johannes (ebenfalls 28. Januar), Agatha (5. Febr.), Deſiderius (11. Febr.), Petri Stuhlfeier (22. Febr.) Manche dieſer Heiligen haben wir ſchon in der vorigen Periode, aber theilweiſe an anderen Tagen gefunden. Unter dieſen Tagen werden uns die Feſte Aſſumtionis und Petri Stuhlfeier auch von dem Lectionar von Luxeuil und von dem Sacramentarium Gallicanum genannt, aber in einer Weiſe, die zu manchen Bemerkungen

Anlaß giebt. Das Calendarium von Corbie stellt diese Feste, wie wir es aus der vorigen Periode her kennen, nemlich Assumtionis auf 18. Januar, und Petri Stuhlfeier auf 22. Februar. Nun aber giebt erstens das Sacramentarium Gallicanum erst die Messe für Petri Stuhlfeier und dann die Messe für Assumtionis, so daß man glauben möchte, es stelle dieselben auf andere Tage. Indessen wird hierauf nicht so viel zu geben sein: wir haben schon bei den Tagen Johannis und der Unschuldigen Kinder gesehen, daß dies Missale es mit der Reihefolge nicht ganz genau nimmt, und werden dasselbe noch öfter sehen. Wichtiger ist das Zweite, daß das Lectionar von Lureuil erst zwei Sonntage nach Epiphanias, dann Assumtionis, dann Petri Stuhlfeier, und dann weiter bis zum Anfang der Quadragesima noch 3 Sonntage nach Petri Stuhlfeier aufzählt. Dann kann es Petri Stuhlfeier nicht auf den 22ten Februar setzen, denn es können nie zwischen dem 22ten Februar und Invocavit 3 Sonntage fallen. Hat nun das Lectionar von Lureuil in Abweichung von dem Concil zu Tours und den Quellen der vorigen Periode, welche Petri Stuhlfeier bestimmt auf den 22ten Februar setzen, dies Fest auf den 18ten Januar gesetzt? In Rom feierte man eine doppelte cathedra Petri, eine am 18ten Januar, welche dem Antritte des Bisthums zu Rom durch den Petrus, und eine am 22ten Februar, welche seinem Antritte des Bisthums zu Antiochien galt. In Gallien nun kannte man, wie uns die Quellen der vorigen Periode bezeugen, Anfangs nur die letztere. Es darf dies nicht überraschen, da Petrus früher zu Antiochien als zu Rom Bischof war, und da auch der gallischen Kirche, ehe sie sich ganz unter den römischen Einfluß stellte, der antiochenische Episcopat des Petrus eben so nahe als der römische lag. Und auf diesem Standpunkte bleibt in dieser Periode noch das Calendarium von Corbie, welches bestimmt Petri Stuhlfeier noch auf den 22ten Februar setzt. Das Lectionar von Lureuil aber nimmt bereits die römische Einrichtung auf, und setzt das Fest auf den 18ten Januar. Freilich entstand nun daraus der Uebelstand, daß Petri Stuhl-

feier nun auf Einen Tag mit Assumtionis fiel, welches alle unsere bisherigen Quellen und auch das Lectionar von Luxeuil selbst auch auf den 18ten Januar setzen. Aber freilich wirkte nun auch diese ungehörige Cumulation mit dazu, daß gleich nach unserer Periode Assumtionis aus dem Januar in den August verlegt wurde. Drittens giebt das Sacramentarium Gallicanum nicht bloß für Assumtionis eine Messe, sondern noch vor derselben eine Missa in sanctae Mariae solemnitate. Wenn man gemeint hat, dies durch die Annahme erklären zu können, es sollten damit zwei Messen für das Eine Fest Assumtionis zur Auswahl gegeben sein, so widerstreitet dem der Inhalt dieser Messe in s. Mariae solemnitate durchaus: dieselbe giebt die Lectionen Ephes. 6, 1—9. Luc. 2, 41—49 und ihre Gebete gedenken der Maria ganz allgemein und einfach als der jungfräulichen Mutter des Herrn, reden von ihrer assumtio mit keiner Silbe. Da möchten wir eine andere Erklärung wagen: Die fränkischen Quellen unserer Periode reden von anderen Marienfesten als Assumtionis noch nicht; aber wäre es undenkbar, daß man doch schon Marientage gehalten hätte, denen nur noch die bestimmte Ausprägung zu den Festen Purificationis u. s. w. fehlte? Dies angenommen, könnte man sich denken, daß diese Messe für solche Marientage von noch unbestimmtem Character bestimmt, und von dem Missale neben die Messe für das einzige bereits bestimmte Marienfest gestellt wäre, um eben einen Platz zu haben. Oder soll man sich denken, die Kirche hätte in dieser Gegend des Kirchenjahrs die Pericope vom Knaben Jesu haben wollen, und den Tag zu einem Tage der Feier der Mütterlichkeit der Maria gemacht? Freilich wäre dann diese Bedeutung des Tages bald zurückgetreten hinter die andere Bedeutung der Pericope, welche ja allerdings später in diese Gegend des Kirchenjahrs aufgenommen ist. Uebrigens giebt für den Tag Assumtionis das Sacramentarium Gallicanum Offenb. 14, 1—7. Luc. 10, 38—42 und das Lectionar von Luxeuil 1 Cor. 7, 25—40. Luc. 1, 39—56 zu Lectionen. Für Petri Stuhlfeier giebt das Lectionar von Luxeuil AG. 12, 1—17

und eine Centone aus Matth. 16, 13—19 und Joh. 21, 15—19; das Sacramentarium Gallicanum aber 1 Petr. 1, 3. 4. Matth. 16, 13—19. Für die Quadrageſimal- und Oſterzeit, d. h. für die Monate März und April, nennt uns das Calendarium von Corbey die Tage des Albinus (1. März), Abts Atala (10. März), Gregor's des Großen (12. März), Patricius (17. März), Jacobus Bruders des Herrn (25. März), Pancratius (2. April), Euſtaſius (ebenfalls 2. April), Ambroſius (4. April), Eleutherius (18. April), Vitalis (28. April). Für keinen dieſer Tage ordnen unſere Quellen Lectionen oder Meſſe. Für die Zeit der Quinquageſima nennt uns das Calendarium von Corbey die Tage des Apoſtel Philippus (1. Mai), Waldebert (2. Mai), Deſiderius (22. Mai), Germanus (27. Mai), Maximinus (28. Mai). Außerdem bezeugt uns das Sacramentarium Gallicanum den Tag des Königs Sigismund, der ebenfalls auf den 1ten Mai fällt, und das von keiner andern Quelle dieſes Zeitraums genannte, aber uns ſchon aus der vorigen Periode bekannte Kreuzerfindungsfeſt; es giebt auch für dieſe beiden Tage Meſſen, für den Tag Sigismunds mit den Lectionen 1 Joh. 2, 15. 16. Matth. 4, 23. 24 und für das Kreuzerfindungsfeſt mit den Lectionen Phil. 2, 5—11. Matth. 13, 44—50. Zu bemerken iſt aber, daß es die Meſſe auf den Tag Sigismunds erſt hinter der Meſſe für Peter und Paul bringt, ein neuer Beweis, daß auf ſeine Anordnung kein Gewicht zu legen iſt. Für die Zeit von Pfingſten bis zum Anfang des Advents verläßt uns unſere Hauptquelle, das Calendarium von Corbey, das am Ende defect, mit dem 2ten Auguſt abbricht; und das Sacramentarium Gallicanum iſt hier in ſeiner Anordnung beſonders unzuverläſſig, denn es ſtellt z. B. die Meſſe für decollatio Johannis vor die Meſſe für Peter und Paul, und die Meſſe für den Michaelistag weit hinter die Meſſe für Martinitag So nennt uns denn das Calendarium von Corbey nur noch die Tage des Apoſtel Jacobus (22. Juni), Albanus (ebenfalls 22. Juni), Geburt des Täufers Johannis (24.

Juni), der Märtyrer Johannis und Paulus (25. Juni), Peter und Paul (29. Juni), Martini Kirch- und Bischofsweihe (4. Juli), Victor (21. Juli), Apollinaris (23. Juli), Lupus (29. Juli), Maccabäer (1. August), Felix (ebenfalls 1. August), Eusebius (ebenfalls 1. August), Pabsts Stephanus (2. August). Unter diesen Tagen werden Johannis, und Peter und Paul uns auch von dem Lectionar von Luxeuil und dem Sacramentarium Gallicanum bezeugt. Diese beiden Quellen haben außerdem den Tag decollationis baptistae, der nach anderweitigen Angaben auf den 29. August fällt. Und das Sacramentarium Gallicanum endlich nennt noch den Tag Michaelis, und den bekannten Tag Martini (11. Novbr.). Neu ist uns hier namentlich der Michaelistag. Hinneigung zur Engelverehrung haben wir schon bei Augustin und Ambrosius gefunden; hier tritt uns nun zuerst das Fest des Erzengels Michael entgegen. Dasselbe erscheint, was das Abendland betrifft, zuerst in Rom und Italien. Seit dem 5ten oder 6ten Jahrhundert erzählt man von Erscheinungen des Erzengel Michael. So soll er in Apulien in monte Gargano erschienen sein: ein Rind hatte sich von der Heerde verlaufen, nach langem Suchen fand man es in einer Höhle, und da es dieselbe nicht verlassen wollte, schoß man mit einem Pfeil darauf, aber der Pfeil prallte auf den Schützen zurück; man meldete es dem Bischofe, und diesem erschien in der Nacht der Erzengel Michael, und verkündigte ihm, daß diese Höhle zur Verehrung Gottes in memoriam des Michael und aller Engel ersehen sei; der Bischof untersuchte nun die Höhle, fand sie bereits zur Kirche eingerichtet, weihte sie, und seitdem geschahen da viele Wunder; von da an feierte man, da dies am 8ten Mai geschehen war, an diesem Tage eine Michaeliskirchweihe. So erzählt z. B. Beda die Geschichte[1]), und fügt hinzu: haec fuit prima causa, quod memoria angelorum fuit in terra, ab hoc tempore usque in praesens sunt ecclesiae et festivitates eorum

[1]) Opp. VII, 506.

ad laudem dei. Ein ander Mal soll Michael in Rom in mole Adriana am 29ten Sept. erschienen sein zur Abwehr der Pest und um als der Heerführer des Volkes Gottes Rom zur Metropole des Kampfes des Christenthums zu machen: imperiumque fovens, inclita Roma, tuum, sagt der Dichter Drepanius Florus aus der Mitte des 7ten Jahrhunderts in einem Hymnus auf den Erzengel Michael [1]). Seitdem hieß die moles Adriana die Engelsburg, und man feierte am 29ten Septbr. ein festum dedicationis oder revelationis Michaelis. Dies Fest zog weiterhin alle anderen Michaelisfeste in sich, und verallgemeinerte sich zu einem Feste der Engel und ihres Obersten Michael überhaupt. So finden wir es schon im 8ten Jahrhundert in der angelsächsischen Kirche [2]). In der fränkischen Kirche erscheint es zuerst in unserem Sacramentarium Gallicanum, das ihm die Lectionen Offenb. 12, 7—11. Matth. 17, 1—9 giebt. Diese Stellen sollen den Michael als den Führer des himmlischen Heers im Streite für das Volk Gottes gegen das Reich des Teufels, und den Herrn Jesum als den Herrn dieses himmlischen Heers hinstellen; die Gebete aber zu der hinzugefügten Messe behandeln das Fest als ein Kirchweihfest für alle dem Michael dedicirten Kirchen. Daß es in der fränkischen Kirche am 29ten Septbr. gefeiert wurde, ergiebt sich daraus, daß unser Sacramentar es ziemlich an sein Ende stellt. Außer Michaelis erhalten von den oben aufgezählten Tagen des Geburtsfest des Täufers von dem Sacramentarium Gallicanum eine Messe und die Lectionen Jerem. 29, 7—14 mit Auslassungen, Phil. 4, 4—9. Luc. 1, 5—25. 57—67. 80. (Außerdem soll nach der Messe Matth. 21, 23—32 gelesen werden); und vom Lectionar zu Luxeuil die Lectionen Jesai. 40, 1—10. AG. 13, 16—47. Luc. 1, 5—25. 39—47. 56—68. 80; Peter und Paul vom Sacramentarium Gallicanum eine Messe und die Lectionen Röm. 5, 1—9. Matth. 4, 18. 19, verbunden

[1]) Bibl. max. patr. VIII, 669.

[2]) Poenit. Pseudo-Bedae cap. 47. Wasserschleben a. a. O. S. 279.

mit Joh. 21, 15—19, vom Lectionar von Luxeuil aber die Lectionen Röm. 8, 15—27. Matth. 5, 1—16; das festum decollationis Johannis vom Sacramentarium Gallicanum eine Messe und die Lectionen Sirach 31, 8—11. Matth. 14, 1—12, vom Lectionar von Luxeuil aber die Lectionen Jesai. 43, 1—13. 43, 22—44, 5. Hebr. 11, 33—12, 7. Matth. 14, 1—14; endlich der Tag Martini vom Sacramentarium Gallicanum eine Messe mit den Lectionen Jerem. 17, 7—10. 11—14. 2 Tim. 3, 16—4, 1. 4, 5—8. Matth. 25, 14—23. Da nun aber diese Missalien nicht alle einzelnen Heiligentage mit eignen Messen und Lectionen ausstatten, so geben sie daneben allgemeine Messen und Lectionen, welche nach Auswahl an jedem Tage Eines Märtyrers, mehrerer Märtyrer u. s. w. gebraucht werden können. So giebt das Sacramentarium Gallicanum eine Messe am Tage Eines Märtyrers mit den Lectionen 2 Tim. 4, 17—18. Matth. 10, 32. 33. 37. 39—42, für den Tag mehrerer Märtyrer eine Messe mit den Lectionen Offenb. 7, 13—17. Ebr. 11, 33. 34. Matth. 5, 1—12, für den Tag Eines Confessors eine Messe und dazu als prophetische Lection eine Centone aus Sprüchw. 10, 6. Sirach 3, 15, als epistolische Lection eine Zusammenstellung aus entstellten Psalmstellen und Matth. 24, 45—47, für den Tag Einer virgo eine Messe mit den Lectionen 1 Cor. 7, 25—34. Matth. 25, 1—13. Das Lectionar von Luxeuil aber giebt als Lectionen für den Tag Eines Märtyrers Jesai. 60, 4—16. 2 Tim. 2, 3—12. Joh. 15, 7—16, 4, für den Tag mehrerer Märtyrer Jesai. 65, 13—66, 2. Offenb. 6, 9—7, 17. Luc. 21, 9—19, für den Tag Eines Confessors 2 Tim. 3, 16—4, 8. Matth. 25, 14—23, für den Tag mehrerer Confessoren Klagl. 3, 25—42. 1 Tim. 6, 7—16. Joh. 15, 1—16, für die Ordinationstage der Bischöfe Hebr. 12, 28—13, 21. Joh. 10, 1—16 oder Ezech. 34, 1—31. 1 Petr. 1, 3—20. 5, 1—4. Matth. 5, 13—19, für eine Jahresfeier der Kirchweihe Jesai. 54, 1—56, 7. Ephes. 2, 9—22. Matth. 21, 10—17.

Welche unter diesen Tagen man für die bedeutenderen

hielt, dafür giebt uns schon die Ausstattung mit Messen und Lectionen einen Maaßstab. Ein Gleiches gilt von der Bestimmung der Bußbücher, an welchen Tagen unter keinen Umständen, auch nicht von den schwerer Büßenden, gefastet werden darf: es sind dies nach den Pönitentialien des Cummean und Anderer[1]) die Sonntage, Weihnacht, Epiphanias, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, die Tage Johannis, der Maria, der 12 Apostel, des Martinus, und des Provinzialheiligen. Aus der letzten Bestimmung ersehen wir, daß der Begriff von Schutzheiligen, Patronen der Provinzen u. s. w., den wir schon frühe fanden, allgemeine Verbreitung gefunden hatte.

Die tägliche Messe fanden wir schon in der vorigen Periode, aber ihre Folgen traten auch immer deutlicher heraus. Angelsächsische Bußordnungen geben Anfangs noch die alte Bestimmung, daß, wer zur Kirche geht, auch zum Abendmahlsact bleiben und die Communion empfangen oder in Kirchenstrafe verfallen soll (Dacheriana can. 135), aber bald nehmen auch sie den Canon des Concils zu Agde auf, daß Jeder mindestens an den hohen Festen communiciren soll (Martenianum LIX, 7). Aehnlich kommen auch wohl fränkische Bußbücher dieser Zeit auf die alte Bestimmung zurück, daß in Kirchenstrafe genommen werden soll, wer in drei Sonntagen nicht communicirt (Bigotianum IX, 2). Endlich aber begnügt man sich bei der Forderung, daß jedenfalls der fungirende Priester und Diacon unter allen Umständen das Sacrament nehmen sollen (Canones Gregorii can. 159. Cummeani XIII, 13. Poenit. XXXV Capitt. cap. XXXIV.), womit denn freilich die Stillmesse vor der Thür ist[2]). Hinsichtlich der Auszeichnung einzelner Wochentage treten Reminiscenzen an die altkirchlichen Anschauungen in mehrfacher Weise in den Bußordnungen hervor: so sollen nach den angelsächsischen Pönitentialien Eheleute sich des ehelichen Umgangs am Sonn-

[1]) Wasserschleben a. a. O. S. 465. 500.
[2]) Ebendas. S. 157. 296. 448. 177. 490. 525.

tag, Sonnabend, Mittwoch und Freitag enthalten[1]; und dieſe Beſtimmung wird unverändert auch von fränkiſchen Bußbüchern (z. B. Floriacense cap. 49) herübergenommen[2]. Da haben wir alſo nicht nur noch die alten Stationstage, ſondern auch eine Auszeichnung des Sonnabends. Indeſſen iſt dieſe Art der Auszeichnung immerhin damit verträglich, daß der Sonnabend in der fränkiſchen Kirche als Faſttag galt. Wenn dagegen angelſächſiſche Canones zuweilen den Sonnabend als einen Tag hinſtellen, an welchem die Faſten auch ausgeſetzt werden können wie am Sonntag[3], ſo werden ſolche Beſtimmungen nie von den fränkiſchen Bußbüchern herübergenommen. Daß am Sonntage nicht gefaſtet werden darf, wird ſtrenge feſtgehalten[4]. Schärfer und ſchärfer werden die Gebote der Einſtellung der Arbeit am Sonntag. Die Verbote dieſer Art und die dabei angebrachten Unterſcheidungen verlieren ſich ins Kleinliche; Kopf und Füße z. B. darf man ſich am Sonntag waſchen, aber nicht baden[5]. Es iſt eine Erinnerung daran, daß wir bereits auf germaniſchem Boden ſtehen, wenn wir in den Bußbüchern vielfach vor Betreibung heidniſchen Aberglaubens an den Donnerstagen warnen hören[6]. Was das Horeninſtitut betrifft, ſo finden wir in den den Mönchen und Klerikern geltenden Partieen der Bußbücher vielfache Spuren von der Strenge, mit welcher die Horen in den klöſterlichen Conventen und in den Kirchen gehalten wurden, an welchen eine zahlreichere Geiſtlichkeit ſtand. Wie man aber auch für die Horen der beſonderen Tage ſorgte, wie man den Metten, Veſpern, Vigilien ſolcher Tage eigne Lectionen ordnete, wie man an Tagen wie dem Charfreitag, den Rogationstagen u. ſ. w. für alle canoniſchen Stunden liturgiſche Einrichtungen traf, haben wir ſchon ge-

[1]) Ebendaſ. S. 224. 238. 262.
[2]) Ebendaſ. S. 425.
[3]) Z. B. Ebendaſ. S. 276.
[4]) Vgl. Ebendaſ. S. 448. 489. 524.
[5]) Ebendaſ. S. 524.
[6]) Ebendaſ. S. 240. 272.

ſehen. Daß nach wie vor die Metten und Vespern für die Gemeinde am meiſten Bedeutung hatten, erſehen wir daraus, daß das Sacramentarium Gallicanum für dieſelben Gebete giebt. Aber von einem förmlichen Lectionenſyſtem für die Horen, von Horenleſungsverzeichniſſen findet ſich aus dieſer Zeit der fränkiſchen Kirche noch Nichts.

Wir haben die Zeit erreicht, wo die Meſſe die Bedeutung des Gemeindegottesdienſtes ganz verloren hat, wo ſie ausſchließlich als ein vom Prieſter gethanes, die Gnade und Hülfe Gottes erwerbendes Opferwerk gilt. Die erſte practiſche Conſequenz hievon zeigt ſich nun darin, daß man ſich der Meinung hingiebt, die Meſſe ſei zu allen Dingen nütze, und man könne ein Werk nicht beſſer ausrichten, einen Wunſch nicht ſicherer erreichen, als wenn man dazu oder dafür eine Meſſe leſen ließe. Wenn man ein Haus bezog, wenn man eine Reiſe antrat, oder von einer Reiſe heimkehrte, wenn man krank war und geſund werden wollte, wenn man irgend einen Wunſch hatte, ſo ließ man eine Meſſe leſen. Man darf dies nicht ſo auffaſſen, als ob man das ganze Leben habe unter religiöſe Begehung ſtellen wollen, indem man ſo das einzelne Thun und Erleben des Individuum in das gottesdienſtliche Leben hineingezogen habe; derartige Vorſtellungen ſind dabei nicht im Entfernteſten wirkſam. Vielmehr iſt der treibende Gedanke dabei allein der, daß man durch das Opferwerk der Meſſe Gottes Gnade erwerbe, und daß dieſe Gnade Gottes dann zu dem beſtimmten Dinge helfe, zu welchem man die Opferhandlung für das Mal in Beziehung ſetzte. Es iſt dies etwas Neues, denn bisher haben wir außer der Gemeindemeſſe nur Meſſen für die Todten gekannt. Indeſſen gab es doch in den bisherigen Einrichtungen des Gottesdienſtes Manches, was ſich mit Leichtigkeit in dieſe neue Weiſe überbildete. So z. B. haben wir bisher geſehen, daß die Kirche ein allgemeines Kirchengebet hatte, aber allerdings auch gefunden, daß daſſelbe aus der Meſſe verdrängt ward. Da geſchah es nun, daß man anfing für diejenigen Dinge, Perſonen, Stände, für welche man bisher im allgemeinen

Kirchengebet gebetet hatte, fortan eine Messe zu lesen. Bisher hatte man für die Obrigkeit, die Geistlichkeit, die Nothleidenden, den Frieden u. s. w. gebetet; jetzt las man Messe pro regibus, pro episcopo, pro aegrotis, pro iter agentibus u. s. w. Sodann haben wir schon früher gefunden, daß man solche Dinge, die man im Cultus oder in der Symbolik desselben gebrauchte, z. B. Oel, Salz, heilige Gefäße und dergleichen weihte, und daß man solche Weihungen im Gemeindegottesdienst vornahm. Als man nun zu der Anschauung gelangte, daß dies Meßopfer für Alles nütze sei, ging man natürlich auch dazu über, die Messe auf diese in ihr geschehenden Weihungen zu beziehen, und es so zu stellen, als ob die Weihung eben durch die Messe zu geschehen habe. So wurde es, in den Canones der angelsächsischen Bußbücher dieser Zeit bereits ausdrücklich ausgesprochene [1]) Forderung, daß Alles, was zu weihen sei, sowohl Personen als Sachen, cum missa geweiht werden müßte. Natürlich übertrug sich damit der Begriff der Consecration und ihrer Folgen für die Abendmahlselemente auch auf die Weihungen: der Begriff des benedicere und der Begriff des consecrare wurden vermischt, so daß denn auch in der Sprache dieser Zeit consecrare häufig für benedicere steht; die Wirkung der Weihung auf die geweihten Gegenstände wurde parallelisirt der Wirkung der Consecration auf die Abendmahlselemente, und solche geweihte Gegenstände und Personen galten vermöge der Weihung als mit Gnadenkräften erfüllt, als wundermächtig in leiblicher und geistlicher Beziehung. Das hatte denn aber die weitere Folge, daß man nunmehr mit solchen Weihungen immer massenhafter verfuhr: man weihte nun nicht mehr bloß Bischöfe, Priester, Diaconen, Aebte, Nonnen, Kirchen, vasa sacra, Chrisma, Salz zur Taufe, sondern auch Palmen- und Oelzweige für die Processionen, Agnus Dei, und noch weiter die neue Getreideernte, die neue Obsternte, neugegrabene Brunnen, neugebaute Häuser. Für alles dies finden sich

[1]) Vgl. Wasserschleben a. a. O. S. 145. 146. 160. 161. 204.

Weihgebete im Sacramentarium Gallicanum. Namentlich ist hier auch das von nun an auch im gottesdienstlichen Gebrauche vorkommende Weihwasser zu nennen. Dies Weihwasser, dem vorzugsweise die Kraft der Reinigung des Unreinen zugeschrieben und das daher meist zu Lustrationen verwendet wird, erscheint in den Quellen dieser Periode zuerst, z. B. im Bußbuch des Cummean [1]). Da ferner als die nächste und erste Wirkung des Meßopfers die expiatorische und satisfactorische gedacht ward, so war natürlich, daß die Messe auch in dem Pönitenzsystem dieser Zeit eine hervorragende Stelle einnahm. Bekanntlich hatten das Büßen und die Buße in dieser Zeit bereits ihren pädagogischen Character verloren und den satisfactorischen angenommen: der Büßende machte seine Schuld gut und erwarb Vergebung derselben durch seine Buße. Dabei war aus den celtisch-germanischen Rechten heraus das Vertauschen, Ablösen der Bußen in das Pönitenzsystem eingedrungen: wenn einem Sünder ein Jahr Fasten auferlegt war, konnte er solche Buße durch eine ihm bequemere nach Schätzung seines Priesters ablösen. Was konnte man nun zur Ablösung seiner Buße Besseres thun, als daß man für seine Schuld so und so viel Mal das Meßopfer bringen ließ? Das Moment der poena lag dann für den Büßenden darin, daß er den Priester für die zu lesenden Messen bezahlen mußte. So kamen denn z. B. folgende Berechnungen vor: Eine zu erlegende Buße von 100 solidis de auro kann durch 120 Specialmessen getilgt werden; 12 Tage Fasten können durch 1 Messe, 4 Monate Fasten durch 10 Messen, 9 Monate durch 20 Messen, 12 Monate durch 30 Messen abgelöst werden [3]). Natürlich verlor die Messe durch diese Arten der Verwendung völlig den Character des Gemeindegottesdienstes: sie fand nun auf Privatrequisition statt; der Einzelne ging zum Priester und ließ eine Messe

[1]) XIII, 18. Wasserschl. 493.
[2]) Poenit. Bedae X, 5. Wasserschl. 229.
[3]) Poenit. Egberti XVI. Wasserschl. 246.

lesen. Dadurch ward denn noch weiter die Verwendung der Messe dem persönlichen Belieben hingegeben: was Einer wünschte oder vorhatte, dafür ließ er eine Messe lesen. So finden wir in den Missalien dieser Zeit Meßgebete für solche junge Leute, die sich zum ersten Male den Bart scheeren lassen [1]). Wie weit dies extendirt ward, kann man daraus schließen, daß in dieser Zeit der ganz allgemeine Canon aufgestellt wird: pro bonis rebus offerre debemus, pro malis nequaquam [2]). Eine andere Schranke gab es nicht. Ja, man konnte den Wunsch, das Anliegen, das Vorhaben auch für sich behalten, und dafür, ohne es dem Priester anzugeben, eine Messe lesen lassen: es sind dies die Votivmessen. Es leuchtet ein, daß die Zahl der Messen, die in Folge dieser Verwendung des Meßopfers gelesen wurden, ins Ungeheure erwuchs. Wenn wir (oben S. 415) gesehen haben, daß das Concil zu Aurerre v. J. 578 dem allzu oftmaligen Messelesen entgegen zu treten suchte, so werden dergleichen Bestimmungen in unserer Periode völlig unwirksam, und weichen ganz anderen: das der ersten Hälfte des 8ten Jahrhunderts angehörige Bußbuch des Cummean concedirt: presbytero in uno altari duas facere missas conceditur uno die [3]); und das der zweiten Hälfte des 8ten Jahrhunderts angehörige Poenitentiale Vindobonense sagt gar [4]): Wenn nur Ein Priester an einer Kirche stehe, so solle er nicht über sieben Messen an Einem Tage lesen; in Festzeiten jedoch solle er so viele Messen lesen, als von wie vielen er darum ersucht werde, wenn es auch mehr denn zwanzig täglich würden, denn „wir müssen uns ja freuen, wenn das Volk eifrig Gotte Hostien opfert."

Auch für diese Arten von Messen suchen nun die Missalien und Lectionarien dieser Zeit besondere Messen und Lectionen festzustellen. Wir theilen die letzteren mit, weil sie einen nicht uninteressanten Einblick in die damalige Schriftbenutzung

[1]) Sacram. Gallican. p. 908.
[2]) Wasserschl. 371. 489.
[3]) XIV, 10. Wasserschl. 492.
[4]) Cap. 45. Wasserschl. 420.

gewähren. Es werden als Lectionen gegeben: Zur Todtenmesse für einen Bischof vom Lectionar von Luxeuil Jesai. 26, 2—20. 1 Cor. 15, 1—22. Joh. 6, 48, für einen Laien von demselben 1 Cor. 15, 51—58. Joh. 5, 19—30, und vom Sacramentarium Gallicanum Röm. 14, 7—9. Joh. 6, 39—40, für einen Presbyter von demselben Thess. 4, 13—17. Joh. 5, 24—29; zur Ordination eines Presbyter von dem Lectionar von Luxeuil Tit. 1, 1—6. Luc. 12, 42—44, eines Diacon von demselben Ezech. 44, 15. 16. 1 Tim. 3, 8—13. Luc. 9, 57—62; zur Einkleidung einer Nonne von demselben Jesai. 61, 10—62, 7. 1 Cor. 7, 25—40. Matth. 25, 1—14; zur Einweihung einer Kirche von demselben 1 Mos. 28, 10—22. 1 Cor. 3, 9—17. Joh. 10, 22—28, verbunden mit Luc. 19, 1—10, vom Sacramentarium Gallicanum 1 Mos. 28, 10—22. 1 Cor. 3, 9—17. Joh. 10, 22—38; zu einer Messe pro aegrotis von demselben Jacob. 5, 14—18. Luc. 4, 38—40; pro iter agentibus Ephes. 5, 15. 16. Matth. 10, 11—15; beim Antritt einer Reise vom Lectionar von Luxeuil 1 Tim. 3, 14—16. Luc. 9, 51—56, verbunden mit 12, 35—37; bei der Heimkehr von demselben Röm. 15, 17—29. Joh. 4, 45—54; zu einer Missa quomodo sacerdos pro se orare debet vom Sacramentarium Gallicanum Jacob. 1, 19—21. 26. 27. Luc. 15, 4—7; zur Einsegnung eines neuen Hauses von demselben Luc. 12, 16—24; zu einer Messe, wenn der Bischof seiner Diöces die Lieferung der Zehnten ankündigt, vom Lectionar zu Luxeuil Mal. 1, 6—11. 1 Cor. 9, 7—12. Luc. 20, 45—21, 4, verbunden mit Matth. 6, 2—4. Außerdem giebt das Sacramentarium Gallicanum 4 missae votivae mit den Lectionen für die erste Röm. 15, 30—33. Luc. 19, 1—10; für die zweite Pred. Sal. 5, 3—6. Luc. 11, 5—10; für die dritte Röm. 15, 4—7. Luc. 18, 35—43; und, um auch unvorhergesehenen Fällen zu genügen, giebt es endlich noch eine missa omnimoda mit den Lectionen 1 Joh. 1, 8. 9. 2, 1—5. Matth. 9, 9—13 (unter sehr bezeichnender Auslassung der Worte vom Opfer V. 13).

Mit dieser ganzen Auffassung der Messe hängt es zu-

sammen, wenn die strengen Strafen, die wir schon in der vorigen Periode auf die kleinste Ungenauigkeit beim Verwalten des Meßdienstes gesetzt fanden, nun noch verschärft erscheinen: von der Hand eines Priesters, der die Gebete und Lectionen der Messe nicht secundum ritum implere kann, soll kein Mensch das Sacrament nehmen, sagen die Bußbücher des Cummean und der 35 Capitel [1]; wenn der Messe lesende Priester in Irrung an den heiligen Worten Etwas ändert, namentlich an den Stellen des Missale, ubi periculum adnotaverit, so soll er in Kirchenstrafe genommen werden [2]; und wenn er gar im Vater unser (quae dicitur periculosa) sich verspricht, so soll er mit Schlägen bestraft werden [3]; deßgleichen der Diacon, wenn er das Tuch vergißt, mit welchem die Abendmahlselemente vor der Opferung zu bedecken sind [4]. Es war aber auch dafür gesorgt, daß dem Priester zusammengestellt war, was er für den Meßdienst gebrauchte: angelsächsische Pönitentialien zählen uns zufällig an ein paar Stellen auf [5], was der Priester für den Meßdienst an liturgischen Büchern haben muß: er muß haben ein psalterium (einen Psalter), ein lectionarium (worin die Lectionen stehen), ein antiphonarium (welches die außer den ganzen Psalmen zu singenden Gesänge enthält), ein missale (welches die Meßgebete enthält), ein baptisterium (welches die Formulare für Taufe und andere kirchliche Handlungen enthält), ein martyrologium (welches die Heiligentage verzeichnet und die vorzulesenden Heiligengeschichten giebt), ein computum cum cyclo (einen Festkalender), und ein poenitentiale (welches die Bußsätze verzeichnet). Dieselbe Einrichtung der liturgischen und pastoralen Bücher fand damals nicht bloß in der angelsächsischen sondern auch in der fränkischen und römischen Kirche statt.

---

[1]) Wasserschleben 492. 526.
[2]) Ebendas. 489.
[3]) Ebendas. 372. 411. 491. 526.
[4]) Ebendas. 372. 490.
[5]) Ebendas. 232. 250.

Eine andere Consequenz dieser Auffassung der Messe und der daraus folgenden Behandlung derselben als Stillmesse war die Ausschließung der Gemeinde von der activen Betheiligung an derselben, die in dieser Periode ihren Anfang nimmt. Die angelsächsischen Bußbücher dieser Zeit enthalten schon auf die Beschränkung der Mitthätigkeit der Gemeinde abzielende Anordnungen, z. B. daß ein Laie nicht in der Kirche die Lection verlesen noch das Hallelujah sprechen dürfe, sondern nur Psalmen und Responsorien ohne das Hallelujah [1]).

Sehen wir uns schließlich nach der Form der Messe um, so haben wir bereits (oben S. 336 ff.) gesehen, wie die Bedeutung dieser Periode nach dieser Seite darin besteht, daß die römischen Formen mehr und mehr die gallicanischen verdrängen, und wie dieser Proceß uns in den drei Missalien, dem Missale Gallicanum vetus, dem Missale Francorum, und dem Sacramentarium Gallicanum vorliegt. Wir haben nur noch diese Veränderung an den einzelnen Abtheilungen der Messe näher zu beobachten.

Der Theil der Lectionen nun behält auch noch während dieser Periode seine gallicanische Gestalt so, wie wir sie S. 371 ff. gefunden und S. 380 zusammengestellt haben. In den drei genannten Missalien findet sich noch keine Spur von einer Veränderung in diesem Theil der Messe; vielmehr finden wir da noch alle die specifisch gallicanischen Stücke, die dreifache Lection, die Präfation, die Gebete post prophetiam, post precem wieder. Nur nach Einer Seite hin erscheint ein Neues: das Sacramentarium Gallicanum giebt das große Gloria vollständig in der heutigen Fassung, und bezeugt, daß es mit einer Collecte darauf in der Messe gesungen sei. Die Stelle giebt es nicht an, aber man kann kaum anders annehmen, als daß es nach dem allgemeinen Kirchengebet (dem Kyrie eleison, S. 373—376) vor der Präfation gesungen sein muß. Und da könnte man denn allerdings vermuthen, daß diese Verwendung des großen Gloria

[1]) Ebendas. 150. 177. 202.

in der Messe auf römische Einwirkung sich zurückführe. Doch kann dasselbe nicht in jeder Messe gesungen worden sein: das Lectionar von Luxeuil läßt an dieser nemlichen Stelle zwischen prophetischer und epistolischer Lection in der Weihnachtsmesse den Gesang der drei Männer im feurigen Ofen singen. Eben so am Ostersonntag. Auch an der Osteroctave soll nach ihm dieser Hymnus gesungen werden, aber zwischen der epistolischen und evangelischen Lection. Auf den hymnus trium puerorum wurde wie auf das Gloria vom Priester eine Collecte gesprochen: das Sacramentarium Gallicanum giebt eine solche Collecte. Dieses Sacramentar giebt auch einige Collecten, die nach dem Gesange des Hagios gesprochen werden sollen. Man wird unter diesem Hagios nicht das Sanctus sondern das Trisagion zu verstehen haben; aber an welcher Stelle der Messe dies gesungen worden, erhellt nicht.

Hymnendichter hat diese Zeit der fränkischen Kirche, die unter den Unruhen und Greueln der Merowinger litt, nicht hervorgebracht. Der Angelsachse Beda, der nicht bloß Hymnen dichtete sondern auch ein ganz schätzbares Buch über die Anwendung der classischen Versmaaße auf kirchliche Liederdichtung schrieb [1]), hat ihr mit seinem Reichthum gedient. Gregor der Große verbesserte im Anfange dieser Periode den ambrosianischen Kirchengesang, und stellte die nach römischem Ritus im Gottesdienste zu singenden Texte in seinem Antiphonarium zusammen. Durch Beides wird er schon in dieser Periode nach Gallien hinüber gewirkt haben; doch geben uns unsere Quellen darüber keine nähere Auskunft.

Der Glanzpunkt der liturgischen Entwickelungen in der fränkischen Kirche dieser Zeit sind die Lectionen, die wir oben mitgetheilt haben. Wer dieselben genauer ansieht, wird diesem fränkischen Lectionensystem viele treffliche Eigenschaften, namentlich Reichlichkeit der Schriftverlesung, Angemessenheit der Auswahl, sinnvolle Hervorhebung der einzelnen Momente der Tagesbedeutung durch die ausgewählten Stücke, nicht ab-

[1]) Vgl. Augusti a. a. O. V, 324 ff.

ſprechen können. Dabei zeigt ſich das Lectionenſyſtem noch nicht als geſchloſſen: das Sacramentarium Gallicanum und das Lectionar von Luxeuil gehen in ihrer Auswahl noch öfter aus einander als zuſammen. Doch wird man nicht läugnen können, daß beide Pericopenſammlungen im Ganzen und im Einzelnen dieſelben Ideen vom Kirchenjahr verfolgen. Andererer Seits liegen aber auch weſentliche Fehler dieſer Lectionen auf der Hand: Die Leſeſtücke, namentlich das Lectionar von Luxeuil, ſind meiſt zu lang, was ſich nur daraus erklärt, daß man damals nicht predigte. Vor Allem aber iſt die Willkühr zu tadeln, mit welcher die Sammler mit dem Schriftwort umgegangen ſind: man hat eigne Worte zugeſetzt, man hat Worte, Sätze, ganze Verſe und halbe Kapitel ausgelaſſen, man hat getrennte Schriftſtellen, ſogar Stellen aus verſchiedenen Büchern der Schrift zu ſogenannten Centonen zuſammengeſchoben. Dies Alles iſt der Ehrerbietung gegen die Schrift zuwider und liturgiſch unzuläſſig. — Die Lectionen müſſen nun aber auch in dieſer Periode völlig die Predigt vertreten: nicht ſelten wird in den Schriften dieſer Zeit die Leſung der Schrift geradezu praedicatio genannt. Es iſt dies die Zeit, da die Predigt ſo gut wie ceſſirte. Die fränkiſche Kirche dieſer Zeit brachte in dieſer Periode nicht einen einzigen Prediger hervor, wie die angelſächſiſche an ihrem Beda hatte. Doch las man wohl in der Meſſe Homilien älterer Kirchenlehrer vor: das Lectionar von Luxeuil läßt in der Weihnachtsvigilie eine Homilie des Auguſtinus leſen, und eben ſo in der Mette des Stephanstages, am Johannistage, und in der Epiphaniasvigilie. An den Heiligentagen las man auch nach alter Weiſe die Lebens- und Leidensgeſchichten, die passiones der Heiligen: das Lectionar von Luxeuil giebt eine ſolche für den Tag Peter und Paul. Dieſe Märtyrergeſchichten wurden in den Martyrologien zuſammengeſtellt, von denen wir ſchon oben geſprochen haben: Beda ſchrieb ein ſolches Martyrologium.

Von einer Entlaſſung der Katechumenen u. ſ. w. findet ſich keine Spur mehr. Zwar wiederholen die Bußbücher wohl

noch zuweilen die alten Satzungen, daß die Pönitenten nach so und so viel Jahren zur Gemeinschaft der Gebete, und nach weiteren so und so viel Jahren auch zur Communion nebst Oblation zugelassen werden sollen [1]; aber man sieht nicht recht, ob und wie weit dem noch practische Bedeutung zukam. Dagegen kommen ganz andere Bestimmungen [2] auf, die auf eine ganz veränderte Anschauungsweise und Praxis hindeuten: daß nemlich der Pönitent in der ersten Hälfte der Bußzeit die Kirche gar nicht betreten, in der zweiten aber sich nicht nahe an den Altar sondern in inferiore loco ecclesiae hinstellen soll. Da ist der Gedanke nicht mehr der, daß der Pönitent oder Katechumene an diesen oder jenen gottesdienstlichen Handlungen nicht theilnehmen kann und darum auch nicht soll; hievon kann nicht mehr die Rede sein, da der Gottesdienst ein priesterliches Opferwerk ist, dem jeder Andere außer dem fungirenden Priester jedenfalls nicht mitthätig sondern passivisch gegenübersteht; sondern auf die Heiligkeit des Ortes wird reflectirt: je unreiner der Pönitent noch ist, desto ferner muß er sich dem Altar halten. Daher kommt denn auch als Kirchenstrafe vor, daß der Pönitent so und so lange inter catechumenos id est separatus ab ecclesia stehen soll [3]. Das heißt, er soll in der Kirche an einem abgesonderten Platze stehen, aber hier kann er während der ganzen Messe, nicht bloß während der Lectionen sondern auch während des Abendmahlsacts stehen. Wie sehr die Vorstellungen von Betheiligung am Gottesdienst in Verwirrung geriethen, zeigt sich auch darin, daß es für einen volleren Ausdruck des Stehens in der Kirchengemeinschaft galt, Oblationen darbringen zu dürfen, als die Communion empfangen zu dürfen: es kommt als Kirchenstrafe vor, daß der Pönitent auf so und so lange zwar zur Communion zugelassen werden, aber dabei keine Oblationen darbringen soll [4]. Nach dem Allen müssen

[1] Wasserschleben a. a. O. S. 370. 510. 473.
[2] Ebendas. S. 430.
[3] Ebendas. S. 359. 486. 521.
[4] Ebendas. S. 368. 396. 521.

wir annehmen, daß die Entlaſſung der Katechumenen, Pönitenten u. ſ. w. in dieſer Periode nicht mehr ſtatt hatte.

Daß von den Laien noch Oblationen gebracht wurden, haben wir oben geſehen. Wir haben auch ſchon vorher (oben S. 449) die Aeußerung gehört, man müſſe ſich freuen, si populus ardenter hostias offerunt deo. Dieſe Gaben der Laien zerfallen aber in verſchiedene Claſſen: die erſte umfaßt alle Schenkungen an die Kirche, an Arme, zu Stiftungen, zur Löſung von Gefangenen u. ſ. w. und zerfällt wieder in zwei Unterklaſſen, nemlich ſolche, die (z. B. Zehnten, Vermächtniſſe u. ſ. w.) nicht in die Kirche gebracht und da geſchenkt wurden, und in ſolche, mit denen (z. B. Almoſen, Geldſpenden, Geſchenken an Kirchengeräth u. ſ. w.) dieſes geſchah. Ueber letztere wurde dann gebetet; das Sacramentarium Gallicanum [1]) giebt eine ſolche benedictio omni quod in ecclesia offertur. Solche Darbringungen geſchahen namentlich in denjenigen Meſſen, die auf beſtimmte Requiſition Einzelner geleſen wurden, z. B. in den Hochzeitmeſſen von den Hochzeitleuten, in den Todtenmeſſen von den Hinterbliebenen, in den Meſſen für Pönitenten von dieſen u. ſ. w. Daher haben noch wir das „Opfern" bei Leichenbegängniſſen, Hochzeiten u. ſ. w. Auch erſtere ſuchte man in den Gottesdienſt hinein zu ziehen: wir haben oben ſchon geſehen, daß man zur Ankündigung der Zehntenablieferung eine Meſſe las. Alle dieſe vorgenannten Darbringungen aber wollen unterſchieden ſein von den Oblationen im eigentlichen und engeren Sinne, der Darbringung der Abendmahlselemente in der Meſſe. Dieſe eigentlichſten Oblationen werden jetzt ausdrücklich von den Almoſen unterſchieden: der Pönitent ſoll viele Almoſen geben, um wieder würdig zu werden, die Oblationen zu bringen [2]). Dieſe Oblationen, Brod und Wein, wurden gebracht von den Geiſtlichen und den Communicanten, von Erſteren allein wenn keine Communicanten waren, ſonſt aber in dieſer

[1]) S. 907.

[2]) Waſſerſchleben S. 384.

Zeit noch immer auch von den letzteren. Auditis nominibus offerentum — has oblationes plebis, heißt es im Missale Gallicanum vetus [1]); quod singuli obtulerunt, cunctis proficiat ad salutem, heißt es im Missale Francorum [2]). Diese Oblationen heißen panes propositionis, die Diaconen und Subdiaconen haben sie von den Opfernden entgegen zu nehmen und auf den Altar zu bringen; aber sie haben, wenn viele Opfernde sind und eine große Quantität von Oblationen eingeht, dahin zu sehen, daß nicht mehr davon auf den Altar kommt, als für das Mal zur Communion nöthig ist [3]). Diese Darbringung von Brod und Wein geschah in dem Act des Offertorium, auf den wir nun übergehen.

Der Act des Offertorium nun erscheint im Missale Gallicanum vetus noch vollständig so construirt, wie wir es in der vorigen Periode (oben S. 380—383) gefunden haben. Auch im Sacramentarium Gallicanum behalten etwa zwei Drittheile der Messen im Offertorium noch diese gallicanische Form unverändert bei. Da erscheinen noch die Gebete ante nomina et post nomina, wie wir sie kennen. Dagegen etwa in einem Drittheil der Messen des Sacramentarium Gallicanum erscheint das Offertorium nach römischem Ritus construirt: es fehlen die Gebete ante nomina und post nomina, statt derselben erscheint das Gebet Secreta, und da nach römischem Ritus der Priester mit diesem stille zu sprechenden Gebet Secreta, indem er den Schluß desselben in saecula saeculorum laut ausrief, sofort auf die Präfation überging, fehlt in diesen Messen auch das gallicanische Gebet ad pacem. Eben so ist es in den wenigen Messen des lückenhaften Missale Francorum, nur daß hier das Gebet nicht Secreta sondern mit dem gleichbedeutenden Namen Super oblata überschrieben wird. Worin diese Aenderung besteht, kann uns erst klar werden,

---

[1]) S. 501.
[2]) S. 484. 488.
[3]) Miss. Francor. p. 443. Wasserschl. S. 420. 490.

wenn wir auch die römische Messe betrachtet haben werden. Hier nur so Viel: der Sinn der Aenderung ist der, daß das Offertorium noch mehr den Character eines selbständigen Acts der Gabendarbringung verliert, und zu einer bloßen prunkhaften Aufstellung der Abendmahlselemente auf dem Altar wird. Damit hängt denn zusammen, daß die Namen der Opfernden und Derer, für welche geopfert wurde, welche nach gallicanischem Ritus (oben S. 382) im Offertorium genannt wurden, nach römischem Ritus im Consecrationsact genannt werden. Daher mußten denn in den Messen, in denen das Offertorium nach römischem Ritus construirt ward, die Gebete ante nomina und post nomina wegfallen.

Die meisten römischen Einwirkungen hat der Consecrationsact vom Gebete ad pacem an bis zum Nachgebete nach dem Vater unser, der eigentliche canon missae, erfahren. In dem Missale Gallicanum vetus halten die Messen auf den heiligen Germanus, die zweite Adventsmesse und die zum Palmsonntage noch die gallicanischen Formen, wie wir sie S. 356 ff. beschrieben haben, auch hier ganz unverändert fest. Dagegen hat hier die erste Adventsmesse theilweise römische Formen: sie giebt nemlich das Gebet ad pacem, die Contestation und das Sanctus in gallicanischer Form, läßt aber dann nicht ein Gebet post Sanctus sondern das Stück aus dem römischen Canon von Hanc igitur oblationem an bis zum Libera nos a malo folgen. Und die Messe auf coena domini hat den römischen Canon fast vollständig, denn sie läßt ihn nach der Contestation vom Te igitur an nach allen seinen Rubriken folgen, nur schiebt sie einige die Bedeutung des Grünen Donnerstags hervorhebende Worte ein, und giebt andere Gebete vor und nach dem Vater unser. Bei den anderen Messen dieses Missale ist es unentschieden, ob bei ihnen der römische oder gallicanische Canon gebraucht ist, weil sie für den Consecrationsact nur eine Contestatio geben. Das Missale Francorum hat im Consecrationsact schon durchgehends die römische Form; der einzige gallicanische

Reſt iſt, daß die Präfation noch contestatio genannt wird; auch das Gebet ad pacem kommt nicht mehr vor; der gregorianiſche Canon iſt vollſtändig aufgenommen, jedoch mit zwei nicht unwichtigen Aenderungen: Erſtens fehlen im Memento domine, wo gebetet wird für die Umſtehenden, pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium, die Worte pro quibus tibi offerimus vel, denn dieſe Worte ſind erſt ſpäter in den römiſchen Canon eingeſchoben, als die Laien nicht mehr opferten; zweitens wird das Hanc igitur oblationem nach der Bedeutung des Tages und Feſtes variirt, während nach römiſchem Ritus im Canon principmäßig Alles an einem Tage wie am andern verlaufen muß. Das Sacramentarium Gallicanum hat ſchon durchgehends den römiſchen Canon, doch in verſchiedenem Grade der Anwendung. Wir haben oben geſehen, daß es in einem Theil ſeiner Meſſen die römiſche, in einem anderen noch die gallicaniſche Form des Offertorium hat. Wo es nun das römiſche Offertorium hat, da hat es auch den Conſecrationsact in vollſtändig römiſcher Form, und es erſcheint nichts Gallicaniſches mehr, als daß die Präfation contestatio heißt. Wo es aber noch das gallicaniſche Offertorium hat, behält es auch noch das gallicaniſche Gebet ad pacem vor der Präfation. Der volle Inhalt dieſer Veränderungen kann uns erſt klar werden, wenn wir auch den römiſchen Canon werden kennen gelernt haben. Nur Eins iſt hier noch anzumerken: Wo das römiſche Offertorium eintritt, und in Folge deſſen das Gebet ad pacem wegfällt, da rückt auch der Friedenskuß von ſeiner gallicaniſchen Stelle vor der Präfation an das Ende des Conſecrationsacts, wo ihn der römiſche Canon hat. Und davon iſt denn nun die weitere Folge, daß wir von jetzt an den Canon finden, daß nur die Communicanten, alſo nicht die ganze Gemeinde ſich den Friedenskuß geben ſollen: qui non communicat, non accedit ad altare neque ad osculum[1]).

[1]) Waſſerſchl. a. a. O. S. 493. 526. 433.

Den Act der Austheilung endlich und den Schluß der Messe finden wir in unseren Missalien so wieder, wie wir ihn oben S. 384 ff. beschrieben haben. Auch die doppelte Benediction findet sich noch; und die Benedictionsformeln haben noch die am angeführten Orte beschriebene Form. Das Missale Gallicanum vetus giebt unter seinen Formeln des über den Nichtcommunicirenden zu sprechenden Segens auch den aaronitischen Segen [1]). Dem Wein muß Wasser zugemischt werden: vinum aqua mixtum offerendum est in sacrificio [2]). Wir haben gesehen, daß man nicht mehr Brod und Wein zur Consecration bringen sollte als nöthig war. Was nach Abzug des zur Communion Nöthigen und zur Krankencommunion zu Reservirenden übrig blieb, sollte man verbrennen, und die Asche unter dem Altar verbergen [3]). Die Strafandrohungen gegen nachlässiges Umgehen mit den geweihten Elementen werden verschärft, und gehen dabei ins Kleinliche: Wer davon verliert, auf die Erde fallen, von Mäusen oder Würmern fressen läßt, aus dem Kelch verschüttet, vollends wer nach genommenem Abendmahl Erbrechen bekommt und das Sacrament wieder ausbricht, wird in die härtesten Kirchenstrafen genommen [4]). Den etwa verschütteten Tropfen soll der Priester mit der Zunge auflecken, die Stelle abschaben, das Abgeschabte verbrennen, und die Asche unter den Altar legen [5]). Wenn ein Stück geweihten Brodes verloren und nicht wieder gefunden wird, soll Alles was sich an dem Orte findet, da es verloren ward, verbrannt und die Asche unter den Altar gelegt werden [6]).

Vergleichen wir schließlich noch die drei Missalien dieser Periode unter sich und mit den Moneschen Messen und mit

---

[1]) S. 589.
[2]) Wasserschl. S. 421.
[3]) Ebendas. 420. 493. 372.
[4]) Ebendas. 371. 372. 411. 413. 489 ff. 399 f. 525 f.
[5]) Ebendas. 372.
[6]) Ebendas. S. 417.

dem Missale Gothicum der vorigen Perioden, so findet unter ihnen ungefähr dasselbe Verhältniß statt, wie zwischen den Lectionen des Sacramentarium Gallicanum und des Lectionars von Luxeuil: diese Missalien folgen, so weit nicht bereits Römisches eindringt, alle Einer Form der Messe; sie haben auch viele einzelne Gebete und halbe Messen mit einander gemein; aber die meisten einzelnen Gebete sind doch bei aller Zusammenstimmung des Inhalts jedem Missale eigenthümlich. Nimmt man nun noch hinzu, daß viele unter der großen Zahl von in diesen fünf Missalien bearbeiteten Messen für alle variablen Gebete eigne Formulare haben, und alle wenigstens für die hauptsächlichsten Gebete (z. B. die Präfation, Postcommunion), so ergiebt sich, welch ein Reichthum liturgischer Production hier vorliegt. Und dieser Reichthum besteht nicht bloß in der Massenhaftigkeit. So verderblich nach einer Seite hin die dogmatisch und liturgisch falsche Grundanschauung durchwirkt, so darf doch auch das viele Gesunde und Treffliche nicht verkannt werden, was in der Ausbildung des Jahrs des Herrn und in den Gebetsformularen, so weit sie hierauf und auf das gemein Christliche überhaupt zurück gehen, so reichlich hervortritt. Das beste Zeugniß für diese Productionen einer sonst unfruchtbaren Zeit ist immer, daß sich Vieles daraus über allen Wechsel der Zeiten, Sprachen und Geschlechter hinaus conservirt hat. Davon, daß wir unter unseren Kirchenliedern gallische Hymnen haben, haben wir schon Beispiele gesehen. Aber dasselbe ist der Fall mit den Gebeten. In dem Gebete ante nomina des Missale Francorum: Protector in te sperantium deus, sine quo nihil est validum, nihil sanctum, multiplica super nos misericordiam tuam, ut, te rectore, te duce, sic transeamus per bona temporalia, ut non amittamus alterna, wird z. B. Jeder eine unserer gewöhnlichsten Collecten wieder erkennen. Es wäre zu wünschen gewesen, daß es dieser gallischen Liturgie beschieden gewesen sein möchte, die noch übrige Ausbildung des Kirchenjahrs und der darnach zu bestimmenden Liturgie zu vollenden, da ihr

Styl jedenfalls reiner, dem altkirchlichen Gottesdienste verwandter als der römische ist. Dies ist nicht geschehen; wir sahen bereits, wie die römische Liturgie die Entwickelung der gallischen sistirt, und letztere stückweise auflöst. Wir müssen daher uns jetzt der römischen Liturgie zuwenden, und zu diesem Zwecke noch einmal bis ins vierte Jahrhundert zurückkehren.

Hofbuchdruckerei von A. W. Sandmeyer in Schwerin.

HW 287K Z